قرآن اور تصوف

از

جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب
منشی فاضل، ایم اے، پی ایچ ڈی (لندن) بیرسٹرایٹ لا
صدر شعبۂ فلسفہ، جامعہ عثمانیہ حیدرآباد (دکن)

رفیقِ اعزازی ندوۃ المصنفین

جس میں کتاب سنت کے منشاء و مأخذ کی روشنی میں حقیقی اسلامی تصوف کو منطقی ترتیب اور وضاحت کے ساتھ ایک خاص اسلوب میں پیش کیا گیا ہے جس کا مقصود حصولِ مقامِ عبدیت مع الالوہیت اور بیافت و شہود حق ہے اور اس کا قدرتی نتیجہ محویت فی الحق اور بیافت و شہود حق و خلق

باہتمام مینیجر ندوۃ المصنفین دہلی

آدرپریس دہلی میں طبع ہوئی

مکتبۂ شاہراہ
اردو بازار دہلی

غیر مجلد	دو۲ روپے
مجلد	تین۳ روپے

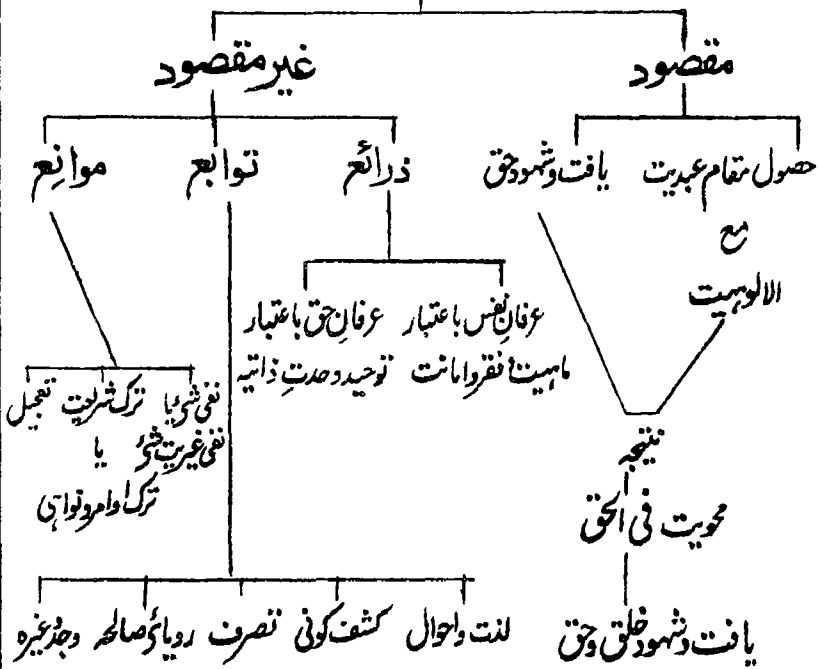
اِنتساب

میں اپنی اِس پیش کش کو مولائی و آقائی حضرت مولنا محمد حسین صاحب قبلہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسمِ گرامی پر جن کے فیضانِ توجہ اور برکاتِ تربیت کا بہ راست نتیجہ ہے، جذبات تشکر و امتنان کے ساتھ معنون کرتا ہوں ؎

گرچہ از نیکاں نیم خود را بہ نیکاں بستہ ام
در ریاضِ آفرینش رشتۂ گلدستہ ام

فہرستِ عنوانات

فہرست نقشہ جات

سُلوکِ الی اللہ
مقصود
غیر مقصود
حصول مقامِ عبدیت
یافت و شہودِ حق
مع
الالوہیت
نتیجہ
محویت فی الحق
یافت و شہود خلق و حق
ذرائع
توابع
موانع
عرفانِ نفس باعتبار ماہیتِ فقر و امانت
عرفانِ حق باعتبار توحید وحدتِ ذاتیہ
نفی شی یا نفی غیریت شی
ترک شریعت یا ترک اوامر و نواہی
تعجیل
لذت و احوال
کشف کونی
تصرف
رویائے صالحہ
وجد وغیرہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

(۱)

مُقدمہ

تصوف کی لفظی تحقیق میں علمائے اسلام کو سخت اختلاف رہا ہے لیکن اس کے مفہوم و معنی کے تعین میں ہماری رائے میں اختلاف کی گنجائش نہیں۔ آیئے لفظی اشتقاق کی موشگافیوں پر بھی ایک نظر ڈال لیں۔

(۱) عام طور پر "صوفی" کے لفظ کو "صوف" (پشمینہ) سے مشتق خیال کیا جاتا ہے، ابن خلدون کا یہی قیاس ہے۔ عربی لغت کی رو سے "تصوّف" کے معنی ہیں "اس نے لباسِ صوف پہنا" جیسے تقمّص کے معنی ہیں اس نے قمیص پہنی۔ ابتدا میں صوفیہ کو ان کی صوف پوشی کی وجہ سے صوفی کہنے لگے۔ وجہ ٹھیک ہے لیکن صوفیہ صرف صوف پوشی ہی سے مخصوص و مختص نہیں اور نہ صرف صوف پوشی ہی اہلِ معرفت کی پہچان ہو سکتی ہے۔ صاحب کشف المحجوب نے تو کہہ دیا "الصفا من اللہ تعالیٰ انعام واکرام والصوف لباس الانعام[1]"۔

---

[1] صفائی (باطنی) بندہ پر حق تعالیٰ کا انعام واکرام ہے اور صوف چارپایوں کا لباس ہے۔

(۲) اسی لیے بعض لفظِ صوفی کو صفا سے مشتق خیال کرتے ہیں، یعنی صوفی وہ ہے جس کو حق تعالیٰ نے صفائیِ قلب سے زینت بخشی ہو اور قلب کی صفائی اور اصلاح سے ظاہر ہے کہ سارے جسد کی اصلاح ہو جاتی ہو اور تمام اعمال درست ہو جاتے ہیں (کما ورد فی الحدیث الصحیح[1]) معارفِ الٰہی کا انکشاف صفائیِ باطن ہی پر منحصر ہے[2] معنی صحیح ہیں لیکن لغوی اعتبار سے یہ اشتقاق درست قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ صفا سے جو لفظ مشتق ہوگا وہ لغتِ صحیح کی رُو سے "صفوی" ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۳) بعض کی رائے میں صوفی لفظ صف سے مشتق ہے یعنی صوفیہ حضورِ حق میں اپنے قلوب کے ساتھ صفِ اول میں حاضر ہوتے ہیں۔ یہاں پھر معنی کے لحاظ سے کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا لیکن لغت کے اعتبار سے صف کی طرف نسبت ہو تو "صفی" حاصل ہوگا نہ کہ صوفی۔

(۴) بعض نے صوفی کو "صُفّہ" مسجدِ نبوی کی طرف منسوب کیا ہے۔ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بعض صحابہ نے (جن کی تعداد ستر سمجھی جاتی ہے) دنیوی تعلقات کو ترک کر دیا تھا اور "فقر الی اللہ" اختیار کر لیا تھا، وہ صرف ایک کپڑے میں زندگی بسر کرتے تھے ان میں سے بعض کا کپڑا تو گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے ہاں اس سے بھی کم تھا۔ ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور نہ انہیں کبھی دو قسم کی غذائیں میسر ہوئیں۔ ان کو "اہلِ صفہ"

---

[1] الا ان فی جسد بنی آدم مضغۃً اذا صلحت صلح الجسد کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وہی القلب (رواہ البخاری)

[2] ان الصفا صفۃ الصدیق۔ ان اردت صوفیاً علی التحقیق (کشف المحجوب ص ۳۲) یعنی صفا صدیق کا وصف ہے اگر صوفی واقعی صوفی ہو۔ نیز "من صفی الحب فہو صاف ومن صفی الحبیب فہو صوفی" یعنی جس نے محبت کو غیرِ حق کی کدورت سے صاف و پاک رکھا وہ صافی ہے اور جو محبوبِ حقیقی یعنی حق تعالیٰ کو شرک و تعطیل سے منزہ اور غیر کے خیال سے پاک رکھا وہ صوفی ہے۔

کہتے ہیں۔ کیونکہ اُنھوں نے صفۂ مسجد نبوی کو اپنا قیام گاہ بنالیا تھا۔ صوفیہ کو بھی انہی اوصاف کی بنا پر اہلِ صفہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن یاد رکھو کہ اشتقاقِ لفظی کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو صفہ کی طرف نسبت "صُفّی" کا لفظ پیش کرتی ہے نہ کہ صوفی کا۔[1]

(۵) علامہ لطفی جمعہ نے اپنی کتاب تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں اپنی یہ تحقیق پیش کی ہے کہ صوفی کا لفظ "تھیوصوفیا" سے مشتق ہے جو ایک یونانی کلمہ ہے اور جس کے معنی "حکمتِ الٰہی" کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمتِ الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے حصول میں کوشاں۔ صوفی کی غایت حقیقت الحقائق کا جاننا ہوتی ہے۔ اپنی رائے کی تائید میں لطفی جمعہ اس واقعہ کو پیش کرتے ہیں کہ صوفیائے کرام نے اس علم کا اظہار اُس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں نہیں ہوا اور فلسفہ کا لفظ اس زبان میں داخل نہیں ہوا۔[2]

امام قشیری کی تحقیق کی رو سے لفظ صوفی ۲۰۰ھ ہجری سے کچھ پہلے مشہور رہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد جس لقب سے اس زمانہ کے افاضل یاد کیے جاتے تھے وہ "صحابہ" تھا۔ کسی دوسرے لقب کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ "صحابیت" سے بہتر کوئی فضیلت نہ تھی۔ جن بزرگوں نے صحابہ کی صحبت اختیار کی تھی وہ اپنے زمانہ میں تابعین کہلائے اور تابعین سے فیض یافتہ حضرات اپنے زمانہ میں اتباعِ تابعین کے ممتاز لقب سے یاد کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد زمانہ کا رنگ بدلا اور لوگوں کے احوال و مراتب میں نمایاں فرق پیدا ہونے لگا۔[3]

---

[1] مقابلہ کرو الرسالۃ القشیریہ فی العلم التصوف للامام ابی القاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری طبع بمطبع دار الکتب العربیۃ الکبریٰ بمصر۔ ص ۱۲۶۔

[2] دیکھو تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ترجمہ ولی الدین)، مطبوعہ دار الترجمہ سرکار عالی حیدر آباد دکن۔

[3] جس کی پیشین گوئی اس حدیث میں کی گئی ہے۔ ظہور الآیات بعد المائتین۔

جن خوش بختوں کی توجہ دینی امور کی جانب زیادہ تھی اُن کو زہاد وعباد کے ناموں سے یاد کیا گیا، کچھ ہی عرصہ بعد بدعات کا ظہور ہونے لگا اور ہر فریق نے اپنے زہد کا دعویٰ شروع کیا۔ زمانہ کا یہ رنگ دیکھ کر خواص اہلِ سُنّت نے جو اپنے قلوب کو حق تعالیٰ کی یاد سے غافل نہیں ہونے دیتے تھے اور جو اپنے نفوس کو خشیتِ الٰہی سے مغلوب رکھتے تھے ابنائے زمانہ سے علٰحدگی اختیار کرلی، اور اُن ہی کو صوفیہ کے لقب سے یاد کیا جانے لگا۔ ان ہی حالات کو پیشِ نظر رکھ کر شیخ ابو علی روذباری نے فرمایا ہے :۔

الصوفی من لبس الصوف علی الصفا	صوفی وہ ہے جو صفائے قلب کے ساتھ صوف پوشی اختیار کرتا ہے
واذاق الھویٰ طعم الجفا ولزم طریق	ہوائے نفسانی کو سختی کا مزہ چکھاتا ہے، شرع مصطفوی کو
المصطفیٰ وکانت الدنیا منہ علی القفا	لازم کرلیتا ہے اور دنیا کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے۔

اِن ہی بزرگ کے یہ اشعار ہیں :۔

تنازع النّاسُ فی الصوفی واختلفوا ۔۔۔ قدماً وظنوہ مشتقاً مِن الصُّوفِ

ولست احلُ ھٰذا الاسم غیر فتًی ۔۔۔ صافی فصُوفی الی ان لُقِّب الصوفی[1]

تاریخ کی اس روشنی میں اب تصوف کے معنی و تضمن کا تعین آسان ہے۔

زمانۂ قدیم و جدید کے اکابرِ صوفیہ کے اقوال تصوف کی تعریف اور صوفیہ کے اوصاف وخصوصیات کے بیان میں بے شمار ملتے ہیں، ان سب کا استقصار غیر ضروری ہے لیکن ان پر طائرانہ نگاہ ڈالی جائے تو ان سب کا حاصل وہی نظر آتا ہے جو شیخ الاسلام زکریا انصاری رحمۃ اللہ علیہ نے تصوف کی جامع ومانع تعریف میں پیش کردیا ہے[2] :۔

---

[1] لفظ صوفی کی تحقیق میں لوگ زمانہ قدیم سے جھگڑتے آئے ہیں اور اس کو صوف سے مشتق سمجھا ہے اور میں صوفی کا نام اس شخص کے سوا کسی اور کے لیے پسند نہیں کرتا جو صاف باطن و صاف معاملہ ہو یہاں تک کہ اس کا لقب صوفی ہو جائے (شیخ ابو علی روذباری "تاسید الحقیقۃ العلیا" از جلال الدین سیوطی)

۲۔ ...

"التصوف هو علم تعرف به احوال	تصوف وہ علم ہے جس سے تزکیۂ نفوس، تصفیۂ اخلاق
تزکیۃ النفوس و تصفیۃ الاخلاق	تعمیرِ ظاہر و باطن کے احوال کا علم ہوتا ہے تاکہ سعادت
وتعمیر الظاهر و الباطن لنیلِ	ابدی حاصل کی جاسکے۔ اس کا موضوع بھی تزکیہ
السعادۃ الابدیۃ، موضوعہ	و تصفیۂ اخلاق و تعمیر ظاہر و باطن ہے، اور اس
التزکیۃ و التصفیۃ و التعمیر و	کی غایت و مقصد سعادت ابدی کا حاصل
غایتہ نیل السعادۃ الابدیۃ"	کرنا ہے۔

اب ہم اپنے اس دعوے کی تائید میں سلف کے چند اقوال نقل کرتے ہیں۔ ان سے صوفیہ کے اوصاف و خصوصیاتِ خاصّہ کی بھی تشریح ہو جائیگی۔ اختصار ہمارے پیشِ نظر ہے:

حضرت امام قشیری (۳۷۶ھ تا ۴۶۵ھ) صاحب رسالہ قشیریہ جو تصوّف پر شاید "کتاب اللمع" کے بعد پہلا رسالہ ہے، تصوّف کے معنی صفائی کے لیتے ہیں یعنی صفائیِ باطن یا تصفیۂ اخلاق و اصلاح و تعمیر ظاہر و باطن، اسی لیے تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں:

"الصفا محمودٌ بکل لسانٍ وضدّہ الکدورۃ وھی مذمومۃٌ"

اور اس کی تائید میں ایک حدیث بھی نقل فرماتے ہیں جس سے تصوف کے معنی کی وضاحت ہوتی ہے اور اس کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے:۔

"اخبرنا عبداللہ بن یوسف اصبہانی قال اخبرنا عبداللہ بن یحییٰ الطلحی قال حدثنا الحسین بن جعفر قال حدثنا عبداللہ بن نوفل قال حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن ابی جحیفۃؓ قال: خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متغیر اللون فقال ذھب صفو الدنیا وبقی الکدر فالموت الیوم تحفۃ لکل مسلم"

یعنی: ابو جحیفہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس تشریف فرما ہوئے

اس حالت میں کہ آپ کا رنگ متغیر تھا اور فرمایا کہ دنیا کی صفائی گئی اور کدورت باقی رہ گئی ہے، پس آج کل ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔[۵]

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب "المنقذ من الضلال" میں القول فی طریق الصوفیہ کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں:

"ثم انی فرغت من هذه العلوم اقبلت بهمتی علی طریق الصوفیۃ وعلمت ان طریقتهم انما تتم بعلم وعمل وکان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومۃ وصفاتها الخبیثۃ حتی یتوصل بها الی تخلیۃ القلب عن غیر اللہ تعالیٰ وتحلیتہ بذکر اللہ"

یعنی: جب میں ان علوم سے فارغ ہو کر صوفیہ کے طریقہ کی طرف متوجہ ہوا تو مجھے معلوم ہوا کہ اُن کا طریقہ علم وعمل سے تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ان کے علم کا حاصل نفس کی گھاٹیوں کا قطع کرنا، اخلاقِ ذمیمہ اور صفاتِ خبیثہ سے پاک ومنزہ ہونا ہے تاکہ اس کے ذریعہ قلب کو غیر اللہ سے خالی کیا جائے اور اس کو ذکر الٰہی سے آراستہ کیا جائے۔"

امام غزالی نے تصنیف وتدریس وافتا کو چھوڑ کر اپنی شہرت کے عروج کے زمانہ میں صوفیہ کے طریق کو اختیار کیا تھا اور جنگلوں میں پھرا کرتے تھے، اسی زمانہ کا ذکر ہے کہ آپ سے ایک شخص نے مل کر کسی مسئلہ میں فتویٰ طلب کیا تو آپ نے اُس کو فرمایا کہ "دور ہو تو نے مجھے "ایام البطالۃ" کی یاد دلائی، اگر تو میرے پاس اس زمانہ میں آتا جب میں تدریس وافتا کا کام کیا کرتا تھا تو میں تجھے فتویٰ دیتا۔ امام عالی مقام کو اب درس مدرسہ وسوسہ نظر آنے لگا تھا اور آپ نے اُس زمانہ کو باطل زمانہ یا بربادی کا وقت قرار دیا۔ سچ ہے۔

اے دل طلب کمال در مدرسہ چند تکمیل اصول وحکمت وہندسہ چند

[۵] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

ہر فکر کہ جز ذکر خدا وسوسہ است　　　شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند (جامی)

ابوالحسن نوری تصوف کی تعریف میں فرماتے ہیں: "التصوف ترک کل حظ للنفس"[1]
یعنی تصوف حظ نفس کا چھوڑنا ہے۔ یعنی غیر شرعی حظوظ نفسانی کا ترک کرنا ہے، صوفی ہوئی
وہوس سے آزاد ہوتا ہے، اور جانتا ہے کہ ع تا در ہوسی اسیر اندر قفسی۔ وہ اپنے نفس کو علم اللہ
کے تابع کر دیتا ہے، اس طرح اس کی ہوئی فنا ہو جاتی ہے، وہ واقف ہے کہ اتباع ہوئی ضلالت
ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۳۸:۲۶) ہلاکت ہے: واتبع ھواہ فتردی (۲۰:۱۶)
حضرت بایزید بسطامی نے کیا خوب نصیحت فرمائی تھی ؎

نیکو مثلے شنو ز پیر بسطام　　　از دانہ طمع ببر کہ رستی از دام

ابوعلی قزوینی تصوف کو پسندیدہ اخلاق قرار دیتے ہیں۔ التصوف ھو الاخلاق
الرضیہ۔ ابوسہل الصعلوکی نے اس کی تعریف الاعراض عن الاعتراض سے کی ہے[2]۔ اور
ابومحمد الجریری نے کہا ہے التصوف الدخول فی کل خلق سنی والخروج من کل خلق دنی یعنی
تصوف ہر نیک خصلت سے مزین ہونا ہے اور تمام بری عادتوں سے قلب کا تخلیہ کرنا ہے۔ اور
محمد بن القصاب کے نزدیک: "التصوف اخلاق کریمۃ ظھرت فی زمان کریم من رجل
کریم مع قوم کریم"[3] یعنی تصوف اخلاق کریمہ ہیں جو بہتر زمانہ میں بہتر شخص سے بہتر قوم کے ساتھ
ظاہر ہوتے ہیں۔ کتانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ "التصوف خلق فمن زاد علیک فی الخلق
فقد زاد علیک فی الصفا" یعنی تصوف خلق ہی کا تو نام ہے جو شخص تجھ سے اخلاق حسنہ
میں بڑھ گیا وہ تجھ سے صفائی قلب میں بھی بڑھ گیا۔
ان فحول صوفیہ کی ان تمام تعریفوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ تصوف تزکیہ نفس وتصفیہ

---

[1] یہ دونوں تعریفیں کشف المحجوب کے باب سوم "فی التصوف" سے لی گئی ہیں۔ [2] رسالہ قشیریہ ص۱۲۸ [3] ایضاً ص۱۲۸

اخلاق کا نام ہے۔ کیا انزالِ کتب و ارسالِ رسل کی غایت تزکیۂ نفوس و تصفیۂ اخلاق نہیں تھی؟
حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت کا مقصود ہی مکارم اخلاق کی تتمیم بیان فرمائی ہے:

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مکارم اخلاق

اور قرآن عزیز میں آپ کا کام یہ بتلایا گیا ہے: "یُزکیھم ویعلمھم الکتٰب والحکمۃ" یعنی تزکیہ اخلاق، تعلیم کتاب و حکمت۔ اور فلاح دارین کا مدار تزکیۂ اخلاق قرار دیا گیا ہے: قَدْ افلح من زکّٰھا وقد خاب من دسّٰھا۔ اب تصوف کے انکار کی گنجائش رہتی ہے اور نہ کسی کو یہ جرأت ہو سکتی ہے کہ اس کو غیر اسلامی چیز قرار دے[1]۔ اب ہم تصوف کی ان تعریفات پر غور کریں گے جو "تعمیر باطن" پر زور دیتی ہیں، خود تعمیر باطن کا کیا مفہوم ہے آگے چل کر صاف ہوگا۔

جنید[2] نے صوفی کی تعریف اس طرح کی ہے: ھو ان یمیتک الحق عنک ویحییک بہ یعنی صوفی فانی زخویش و باقی بحق ہوتا ہے، وہ اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت = انا) سے باقی ہوتا ہے، وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہے اور حق تعالیٰ کی ذات سے اُس کو بقا حاصل ہوتی ہے[3]۔

حسین بن منصور نے صوفی کو یوں سمجھا ہے: وحدانی الذات لا یقبلہ احد ولا یقبل احدًا یعنی صوفی وحدانی الذات ہوتا ہے نہ اُس کو کوئی قبول کرتا ہے اور نہ وہ کسی کو قبول کرتا ہے، اس کے بصر و بصیرت میں اللہ من حیث الظاہر اور اللہ من حیث الباطن بس جاتا ہے، وہ غیر اللہ سے منقطع ہو جاتا ہے[4]۔

---

[1] مستشرقین مثلاً براؤن اور نکلسن کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف یا تو ایرانیوں سے ماخوذ ہے یا یونانیوں سے یہ محض ایک ظن ہے جو تصوف اسلامی کے اصل مآخذ سے لاعلمی کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔

[2] سمعت عبدالرحمٰن بن یوسف الاصبہانی یقول سمعت ابا عبداللہ محمد بن عمار الہمدانی یقول سمعت ابا محمد المرعشی یقول سئل شیخی عن التصوف فقال سمعت الجنید۔ رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۶۔

[3] توضیح کے لیے دیکھو قرب و معیت   [4] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷

فلا تنظر العین الّا الیہ ولا یقع الحکم الّا علیہ[1]

عمر بن عثمان المکّی سے تصوف کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: ان یکون العبد فی کل وقتٍ بما ھو اولیٰ بہ فی الوقت[2] یعنی صوفی نقد وقت کی قیمت جانتا ہے اور ہر وقت جس کا ہوتا ہے اُس کا ہو رہتا ہے ؎

اے آنکہ بقبلۂ بتاں روست ترا بر مغز چرا حجاب شد پوست ترا

دل در پے این و آن نہ نیکوست ترا یک دل داری بس است یک دوست ترا (جامی)

رویمؒ سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ تو فرمایا: "استرسال النفس مع اللہ تعالےٰ علی ما یریدہ[3]" یعنی نفس کا حق کے ساتھ حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دینا ہی تصوف ہے، صوفی اپنے ارادے میں فانی ہوتا ہے اور حق تعالیٰ ہی کا فعل اُس میں جاری ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر اُس کی کوئی مراد باقی نہیں رہتی اور نہ کوئی غرض اور نہ حاجت و مرام، اب وہ شیخ جیلانیؒ کے الفاظ میں "ساکن الجوارح مطمئن الجنان، مشروح الصدر منور الوجہ، عامر الباطن غنیاً عن الاشیاء لخالقھا[4]" ہو جاتا ہے۔

معروف کرخیؒ نے تصوف کی تعریف میں فرمایا ہے: "التصوف الاخذ بالحقائق و الیاس مما فی ایدی الخلائق[5]" یعنی تصوف حقائق کی گرفت اور خلق سے مایوسی ہے جب صوفی پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ درحقیقت نافع و ضار حق تعالیٰ ہی ہیں تو پھر وہ ماسوائے حق سے نابینا ہو جاتا ہے اور غیر حق کے لیے نہ وجود و زیان ثابت کرتا ہے اور نہ منع و عطا۔ بلا و عطا میں خدا ہی کو فاعل سمجھتا ہے اور اسباب و وسائط کے لیے کوئی مستقل ہستی نہیں قرار دیتا:

---

[1] توضیح کے لیے دیکھو قرب و محبت۔ [2] و [3] رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷۔
[4] بلا حرکت اعضاء، قلب مطمئن، فراخ و کشادہ سینہ، روشن چہرہ، باطن آباد اور تعلق خالق کی وجہ سے تمام چیزوں سے بے پرواہ (فتوح الغیب مقالہ ۶) [5] رسالہ قشیریہ۔ ص ۱۲۷۔

اللہ قضیٰ کل قضاء وقدرہٗ — واللہ بہ وجود نفع وضرہٗ

لاحول ولا قوۃ إلا باللہ — لولا تأثیرہ لما کان الاثرہ

حضرت شبلی نے صوفی کی پہچان یہ تلائی ہے: "الصوفی منقطع عن الخلق ومتصل بالحق، کقولہ تعالیٰ: واصطنعتك لنفسی، قطعہ عن کل غیر، ثم قال لن ترانی[۱]" یعنی صوفی خلق سے منقطع اور حق سے متصل ہوتا ہے، جیسا کہ حق تعالیٰ نے حضرت موسیٰ سے فرمایا تھا کہ میں نے تجھے اپنے لیے اختیار کر لیا ہے، غیر سے قطعاً منقطع کر دیا ہے۔ پھر آگے چل کر فرمایا تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا"

اسی معنی میں ذوالنون کا قول ہے: ھم قوم اثروا اللہ عز وجل علیٰ کل شیٔ[۲] یعنی صوفیہ وہ ہیں جنہوں نے تمام چیزوں پر خدائے عز وجل کو ترجیح دی اور اس کو پسند کر لیا، تو خدائے عز وجل نے بھی تمام چیزوں پر ان کو ترجیح دی اور پسند کر لیا۔

صوفی کا مقصود اللہ، مطلوب اللہ، محبوب اللہ، اُس کا جینا، مرنا، اس کی فکر اس کی عبادت صرف اللہ ہی کے لیے ہوتی ہے، وہ ماسوائے حق سے ہر حال میں بیگانہ ہوتا ہے، توجہ بغیر حق سے اس کے قلب کی تخلیص ہو جاتی ہے، اسی معنی میں وہ متصل بحق ہو جاتا ہے اور غیر حق سے منقطع:

زآمیزش جان وتن توی مقصودم — وز مردن وزیستن توی مقصودم

تو دیر بزی کہ من برفتم زمیاں — گر من گویم زمن توی مقصودم

تصوف کی ان تعریفوں پر غور کرو تو تم کو یہ ماننا ہوگا کہ اس کی تعلیم صرف تزکیۂ نفوس وتصفیۂ اخلاق ہی کی حد تک محدود نہیں بلکہ یہ "علم قرب" بھی عطا کرتا ہے جس کے نتیجے طور پر صوفی اپنی قیومیت ذاتیہ سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت سے باقی ہوتا ہے[۳]۔ صوفی کے

[۱] [۲] رسالہ قشیریہ ص ۱۲۷؛ [۳] دیکھو اور حضرت جنید کی تعریف سے یہی مفہوم ہوتا ہے۔

دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے[1]، اور اس کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے۔[2]

اب ہمیں ذرا اس اجمال کی تفصیل کرنی ضروری ہے۔ اول قدم صوفی کا یہ ہوتا ہے کہ وہ سالک کو یہ سکھلاتا ہے کہ وہ کس طرح "ہوی" کے پنجہ سے نجات پائے، یعنی اپنے ذاتی، نفسی علم سے نکل کر اللہ کے علم میں داخل ہو۔ صوفی کی یہ تعلیم مرتبۂ دین کی تعلیم ہے۔ اس کا خلاصہ صرف دو لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے: اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں، یعنی وہی ہمارے معبود ہیں، مسجود ہیں، مقصود ہیں، ہمارے رب ہیں، مستعان ہیں۔ ہم اللہ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور اُن ہی سے تمام مرادات و حاجات میں اعانت چاہتے ہیں: ایاک نعبد و ایاک نستعین۔ عبادات و استعانت کے نقطۂ نظر سے ہم ماسوی اللہ سے کٹ جاتے ہیں اور فقر و ذلت یا بندگی کی نسبت اللہ ہی سے جوڑ لیتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین انسان کو تمام صفات رذیلہ سے پاک اور تمام اوصاف حمیدہ سے آراستہ و پیراستہ کر دیتا ہے۔[3] اس کا قلب کفر و شرک و نفاق و بدعت و فسق و فجور سے پاک ہو جاتا ہے اور ایمان و توحید و صدق و حسنہ سے مزین۔ تصوف ابتداءً اسی تطہیر قلب کا نام ہے۔ اسی تطہیر قلب کو اوپر کی تعریفوں میں صوفیہ کرام نے "حسن خلق" "دخول فی کل خُلق سنی والخروج من کل خُلق دنی" یا "اخلاق کریمہ"[4] کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس کا کچھ ذکر آپ اس کتاب کے پہلے باب میں پڑھیںگے۔

جب مرتبۂ دین میں ہم کو یہ علم عطا ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہمارے الٰہ ہیں ہمیں ان ہی کی عبادت کرنی چاہیے اور ان ہی سے اعانت طلب کرنی چاہیے تو اکثر دلوں میں یہ سوال

---

[1] حضرت حسین بن منصور کی تعریف اوپر دیکھو۔ ان کی مزید توجیہ کے لیے آگے دیکھو۔ ص

[2] حضرت رویم رح کی تعریف اوپر دیکھو۔ [3] اوپر دیکھو

[4] دیکھو تفصیل کے لیے رسالہ "قرآن اور سیرت سازی" مطبوعہ دار المصنفین اعظم گڈھ

(قرآن اور تصوف)

ناگزیر طور پر پیدا ہوتا ہے کہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ تصوف دراصل اسی سوال کا جواب کتاب اور سنت کی روشنی میں دیتا ہے اور اسی کو علم قرب بھی کہتے ہیں تصوف دراصل علم قرب ہی ہے اور صوفی جو علم قرب سے واقف ہوتا ہے، ذاتِ خلق سے ذاتِ حق کے قرب و اقربیت، احاطت معیت، اوّلیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت کے تعلق و نسبت کے راز کو جانتا ہے۔ اور نہ صرف جانتا ہے بلکہ اُس کو اللہ کا ادراک فی النفس بھی حاصل ہوتا ہے اور اب اس کا نفس ہی فانی ہو جاتا ہے اور اسی لیے ہم اس کو مقرب کہہ سکتے ہیں۔ دیکھو سورۂ واقعہ میں تین جماعتوں کا ذکر کیا گیا ہے: اصحاب یمین، اصحاب شمال اور مقربین۔ علم کے لحاظ سے دو جماعتیں قرار دی گئی ہیں اور ذات کے لحاظ سے ایک۔ علم یا تو ہدایتی علم ہوگا یا اضلالی۔ جو لوگ علم ہدایتی کے پیرو ہیں جو علم اللہ ہے، جو دین میں ملتا ہے، وہ "اصحاب یمین" ہیں، فَسَلٰمٌ لَّكَ (پ ۲۷ ع ۱۵) کے مختصر جملہ سے ان کے انجام و عاقبت کی خبر دی گئی ہے۔ اور جو علم اضلالی کے متبع ہیں جو علم نفسی ہے، جس کو "ہویٰ" سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کے اتباع کا نتیجہ ہلاکت و ضلالت بتایا گیا ہے۔ وہ "اصحاب شمال" ہیں فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ (ایضاً) کے مختصر الفاظ سے ان کے انجام کو ظاہر کیا گیا ہے۔ اب ذات کے اعتبار سے ایک ہی جماعت ہو سکتی ہے اور وہ مقربین کی جماعت ہے۔ یہ لوگ نہ صرف اللہ کے علم رکھتے ہیں بلکہ اللہ کو بھی رکھتے ہیں۔ ان پر سرّ معیت کھل گیا ہے، وہ اللہ کو اپنے سے قریب و اقرب پاتے ہیں اپنا ظاہر و باطن پاتے ہیں، اوّل و آخر پاتے ہیں، محیط پاتے ہیں اور ساتھ دیکھتے ہیں۔ فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيمٍ (ایضاً) سے ان کو بشارت دی گئی ہے۔

اسی بات کو دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو: کائنات من حیث کل کو پیشِ نظر رکھ کر

تم حقیقت کا اظہار اس طرح کر سکتے ہو:۔ خالق، مخلوق، معیّت خالق با مخلوق۔

جو لوگ خالق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اُسی کی عبادت کرتے اور اپنی مانگ کا تعلق اسی سے رکھتے ہیں "ایاك نعبد وایاك نستعین" پر قولاً و عملاً ثابت ہیں اور اس صراطِ مستقیم کے رہرو، وہ اصحاب یمین ہیں، ان کے لیے دنیا و آخرت میں سلامتی ہے ان سے بعد موت مغفرت و جنت کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جو لوگ مخلوق کو الٰہ جانتے اور مانتے ہیں، اپنی احتیاجات و مرادات کو مخلوق ہی سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنی ذلت و فقر (یعنی عبادت و استعانت کا اظہار کرتے ہیں اور ان ہی کے آگے اپنا ہاتھ پھیلاتے ہیں، وہ اصحاب شمال ہیں، ضالین و مغضوبین" ہیں۔ یہ ہالکین کا طبقہ ہے۔

جو لوگ نہ صرف خالق ہی کو الٰہ جانتے اور مانتے بلکہ خالق و مخلوق کے ربط و معیت کا علم بھی رکھتے ہیں، راز معیت و سر وحدت سے باخبر ہیں وہی مقربین ہیں۔ ان کے لیے روح و ریحان کا وعدہ ہے اور یہ مقربین کو صرف رویت حق ہی سے ملتی ہے اور یہ مقربین بعد موت ہی جنت قرب میں داخل ہو جاتے ہیں۔

صوفی کو مقرب قرار دینے میں ہم منفرد نہیں۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے بھی عوارف المعارف میں یہی بات کہی ہے۔ چنانچہ وہ باب اول میں فرماتے ہیں:

"اعلم انّ کل حالٍ شریفٍ نعزوہ الی الصوفی فی ھٰذا الکتاب ھو حال المقرّب ولیس فی القرآن اسم الصوفی، واسم الصوفی ترك و وضع المقرب للمقرب علی ما سنشرحہ ذلك فی بابہ"

آگے چل کر اور ایک مرتبہ وضاحت فرماتے ہیں "فلیعلم انا نعنی بالصوفیہ

المقربین" یعنی "ہم صوفیہ کے معنی مقربین ہی کے سمجھتے ہیں"۔

اب مقربین کے علوم کیا ہیں اس کا اجمالی بیان اوپر کیا جا چکا ہے اور تمام اس کی تفصیل اس کتاب میں آگے پڑھو گے۔ ان علوم کا تعلق "سر معیت" سے ہے۔ کتاب و سنت سے یہ بات قطعی ہے کہ ذوات خلق ذات حق کے غیر ہیں۔ دونوں میں کلی غیریت ہے اور بدیہی ضدیت افغیر اللہ تتقون (پ ع ۱۳) ونیز ھل من خالق غیر اللہ (پ۲۲ ع ۱۳) سے اس کا ثبوت مل رہا ہے۔ باوجود اس غیریت کے ذوات خلق سے ذات حق کی معیت و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت، یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت" بھی کتاب و سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ بظاہر یہ بات متضاد سی نظر آتی ہے۔ کتاب و سنت ہی کی روشنی میں اس تناقض کو رفع کرنا چاہیے۔ علم قرب یا تصوف اس تضاد و تناقص کو رفع کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے حق تعالیٰ کی بات سے ثابت کرتا ہے، ان کے رسولؐ کی تصریح و تفسیر سے ثابت کرتا ہے کہ ہماری ذات "معلوم" حق ہے اور غیر ذات حق ہے۔ ہمارے لیے صورت تشکل، حد و مقدار، تعین و تحیز ہے اور حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک و منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہم میں صفات عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ، ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں، اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیق فعل نہیں۔ اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں ہم میں ثابت ہیں مثلاً وجود و انا، صفات و افعال، ملک و حکومت۔ پھر حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ یہ تمام اعتبارات ہم میں پائے ضرور جاتے ہیں فرق صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق و قدیم ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔ ان ہی اہم سوالات

لہ آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ کی تائید کے لیے متن کتاب دیکھو۔

کی تشریح و توضیح اور ان کے جواب کتاب و سنت کی روشنی میں تصوف یا علم قرب کا موضوع ہیں اور ان ہی پر سیر حاصل بحث تم کو اس کتاب میں ملیگی۔

صوفی (یا مقرب) کتاب و سنت کے تبلانے سے اپنے فقر سے واقف ہو جاتا ہے وہ جاننے لگتا ہے کہ ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں اور وہ ان تمام اعتبارات کے لحاظ سے "فقیر" ہے: یٰاَیُّھَاالنَّاسُ انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھُوالغنی الحمید (پ۲۲ ع ۱۰۳) اس لیے وہ جان لیتا ہے کہ حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہراً و باطناً ھُوالحیّ القیوم، وہی علیم و قدیر ہیں ظاہراً و باطناً، ھوالعلیم القدیر، وہی سمیع و بصیر ہیں ظاہراً و باطناً وھوالسمیع البصیر (مقابلہ کرو حدیث قرب فرائض سے)

اپنے اس فقر کے اعتبار سے اس کو خود بخود اپنی امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور وہ جاننے لگتا ہے کہ اس میں وجود و انا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت "من حیث الامانت" پائے جاتے ہیں۔ بہذا صوفی حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوتا ہے، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوتا ہے، ان ہی کے علم سے جانتا ہے، ان ہی کی قدرت و ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہے، ان ہی کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہے۔ حدیث قرب نوافل، گویا اس کے متعلق صحیح ہوتی ہے جس میں تصریح کی گئی ہے :-

کنت سمعہ الذی یسمع بہ و بصرہ الذی یبصر بہ و یدہ التی یبطش بہ و رجلہ التی یمشی بھا۔ (رواہ البخاری)

اور بعض روایات کی رو سے فوادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ)

اسی طرح کہا جا سکتا ہے کہ صوفی کے ہاتھ پاؤں ناک کان حق تعالیٰ ہو جاتے ہیں اور شاید یہی مطلب ہے جنیدؒ کے اس قول کا: "ھوان یمیتك الحق عنك ویحییك بہٖ" یعنی

وہ فانی زخویش و باقی بحق ہو جاتا ہے ع نلے است بہ من زمن و باقی ہمہ اوست۔ اور شبلی کے اس قول کا کہ وہ "متصل بالحق و منقطع عن الخلق" ہو جاتا ہے، اپنی ماہیت سے واقف ہو کر اپنے فقر کا تحقق حاصل کرکے وہ خلق کو میت سمجھنے لگتا ہے اور اس طرح اس کے قلب میں "یاس مما فی ایدی الناس" پیدا ہو جاتی ہے (معروف کرخیؒ) وہ فاعل و مرید حق تعالیٰ ہی کو جاننے لگتا ہے اور نفس کو حق تعالیٰ کے ارادے پر چھوڑ دیتا ہے (کما قال رویمؒ فی تعریف التصوف)

ہمارے ان تمام بیانات کی توضیح اور کتاب و سُنت سے اُن کی تائید تم کو آگے کے ابواب میں ملیگی، جیسا کہ حضرت جُنیدؒ نے تصوف کے متعلق صحیح طور پر فرمایا ہے: علمنا ھذا مشبدٌ بالکتاب والسنۃ اور جس کو کتاب و سنت رد کریں وہ "زندقہ" ہے۔

تصوف میں "زندقہ" کی آمیزش کے دو اسباب ہیں: (۱) مشائیت (۲) اشراقیت

ارسطو کے فلسفے کی کتابوں سے واقف ہو کر متاخرین نے "علم کلام" میں فلسفہ اور منطق بھر دی اور بجائے ان اعتراضات و شکوک کا جواب دینے کے جو عقائد اسلامیہ پر مخالفین کی جانب سے عائد کیے جاتے ہیں، (جیسا کہ سلف کے علمائے کلام نے کیا تھا) خود عقائد دینیہ کی جانچ پڑتال شروع کر دی اور اُن کو عقل نظری کے معیار سے جانچنے لگے عقل نظری کے پرستاروں میں اختلافات کا ہونا ضروری اور لازمی ہے اسی لیے تو تاریخ فلسفہ تناقضات و متضاد نظری آراء کا ایک مجموعہ ہے متکلمین اسلام میں بھی ابتدا ہی سے دو فریق پیدا ہو گئے۔ اشاعرہ و معتزلہ متقدمین اشاعرہ[۱] نے تو اپنی عقل کو علم الٰہی کے ماتحت رکھا اور اُن کے عہد میں علم عقائد یا کلام صرف

(دیکھو عقائد الاسلام مصنفہ مولانا عبدالحق صاحب ص ۳۶-۳۷)

[۱] ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف صرف مسئلہ تکوین اور چند ہی دوسری تحقیقات میں ہے، باقی ہر مسئلہ میں یہ متفق ہیں۔ امام ابو المنصور ماتریدی جو تین واسطوں سے امام ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں سنہ ۳۳۳ھ میں فوت ہوئے یہ ماتریدیہ کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے قریب ایک گاؤں ہے۔ ابو حسن اشعری بھی اسی زمانہ کے ہیں مسائل اختلافیہ میں شافعیہ امام ابو حسن اشعری کے تابع ہیں اس وجہ سے ان کو اشعریہ کہتے ہیں اور حنفی ابو منصور کے تابع ہیں۔ اس سبب سے ان کو ماتریدیہ کہتے ہیں۔ اہل سنت وجماعت، شافعی، حنبلی، مالکی حنفی ہیں اور اہل حدیث بھی اہل سنت ہی میں داخل ہیں

وہی عقائد دینیہ مذکور ہوتے تھے جو کتاب و سنت سے ثابت تھے، ان میں منطق اور فلسفے کو دخل نہ تھا، البتہ متقدمین کو زیادہ اہتمام اس بات کا تھا کہ فرقۂ معتزلہ کی تردید کی جائے تاکہ عوام ان کے دامِ تزویر میں پھنس نہ جائیں۔ معتزلہ نے (جو واصل بن عطا کے پیروؤں کا گروہ ہے اور بجز مسئلۂ امامت کے شیعہ بھی اکثر عقائد میں معتزلہ ہی کے ہم زبان ہیں) اپنے عقائد کو بالکلیہ عقل نظری کے تحت رکھ دیا، اسی طرح عقائد میں تغیر کا پیدا ہونا لازمی تھا، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور پھر کیا تھا جدید اختراعات کا دروازہ ہی کھل گیا۔

خالق و مخلوق کے ربط باہمی کے مسئلہ میں معتزلہ نے معیت خالق بہ مخلوق کا انکار کیا۔ کیونکہ عقل نظری نے انہیں یہ سمجھایا کہ اگر خالق کی ذاتِ خلق کے ساتھ معیت مان لی جائے تو ذات خلق کے تجزیہ تبعیض و تقسیم سے ذات خالق کی بھی تقسیم و تبعیض لازم آئیگی اور نیز حلول و اتحاد بھی اور یہ صریحاً خالق کی تنزیہ کا انکار ہے۔ اس لیے انہوں نے ان تمام قرآنی آیات کی جن میں معیت و اقربیت و احاطت ذاتیہ کا صاف صاف ذکر ہے، تاویل کردی اور خیال کیا کہ یہ معیت وغیرہ محض علمی ہے نہ کہ ذاتی۔ اور متاخرین اشاعرہ نے بھی تنزیہ حق کو برقرار رکھنے کی خاطر اسی توجیہ سے کام لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ قرآنِ کریم میں آیاتِ تنزیہ و آیاتِ تشبیہ دونوں کثرت سے ملتے ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نُؤمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ کا مصداق ہے۔ اسی حقیقت کی جانب صوفیہ کرام نے ہماری توجہ مبذول کی ہے۔ اس کتاب میں آپ کو تنزیہ و تشبیہ کا صحیح مسلک ملیگا اور جب تک اس صحیح مسلک کو اختیار نہ کیا جائے قرآن و سنت کا تمسک ممکن نہیں۔

تصوف میں اشراقیت کے داخل ہونے کا پہلا نتیجہ یہ نکلا کہ شئی کی غیرت ذاتیہ کا انکار کردیا گیا۔ قرآن میں خلق کی غیریت صریح طور پر ملتی ہے[۱]۔ فلاطینوس[۲] (جس کو بعد

[۱] آیات قرآنیہ کے لیے دیکھو باب سوم ص
[۲] فلاطینوس (Plotinus) (بر صفحہ ۲۴)

میں فلاطونِ الٰہی بھی پکارا جانے لگا) کی تعلیمات کے زیرِ اثر شی کو غیرِ ذاتِ حق نہیں بلکہ عین ذاتِ حق قرار دیا گیا۔ حق ہی حق ہے غیرِ حق ذاتاً و وجوداً معدوم۔ باعتبارِ شی ہمہ اوست صحیح عقیدہ مان لیا گیا۔ ذاتِ شی اور غیریتِ شی کی نفی کا لازمی نتیجہ اباحت و زندقہ تھا۔ اتباعِ شریعت کی اب کوئی ضرورت نہیں رہی۔ شریعت و طریقت کا تضاد اول مرتبہ پیش کیا گیا، اور اس طرح شریعت کا جوا نکال پھینکنے کی کوشش کا آغاز ہوا۔ شریعت کو ناقصین کا شعار قرار دیا گیا، کاملین کو اس کے اتباع کی ضرورت نہیں بتائی گئی۔ حق تعالیٰ کے سوا غیر کا تصور تک ناممکن، اب حق تعالیٰ آمر ہیں نہ کہ مامور، غیریت کے ماننے تک ضرورِ شریعت کی ضرورت ہے، جب غیریت کا ارتفاع ہو گیا اور حق ہی رہا تو اب شریعت کی پابندی کیسی۔ "جمال کا اتباع عورتوں کا کام ہے۔ جلال کا اتباع مردوں کا" شریعت کا علم تو علمِ سفینہ ہے۔ لیکن علمِ طریقت علمِ سینہ ہے، جو سینہ بسینہ چلا آرہا ہے، رازِ پوشیدہ ہے، سرِ مکنون ہے! ان ترہات کی کسی قدر مزید تفصیل اور اس کی تشفی بخش تردید آپ اس کتاب کے باب چہارم میں پائینگے۔

اشراقیت کا دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ شی، غیر مقصود کو مقصود قرار دے لیا گیا اور مقصود کو قطعاً نظر انداز کر دیا گیا۔ اب "کمالات" کو جو محض توابع ہیں اور حصول مقصود کے بعد خود بخود پیدا ہوتے ہیں اصل مقصود قرار دیا جانے لگا۔ لذت و احوال، کشف کونی، تصرفات، کرامات، وجد و حال، رویائے صادقہ وغیرہ سالک کی غایت قرار پائے اور ان کو بزرگی اور تقو یٰ کی علامت خاص خیال کیا جانے لگا۔ ان کمالات کے حصول کے لیے غیر مسنون مشقوں اور

(نوٹ صفحہ ۲۳) مصر کا رہنے والا تھا سنہ ۲۰۳ء میں پیدا ہوا اور سنہ ۲۶۹ء میں فوت۔ روما میں اس نے اپنے مدرسہ کو قائم کیا اور دس سال کے عرصہ میں روما کا شہنشاہ گالی نس اور اس کی ملکہ اس کے معتقدین میں شامل ہو گئے۔
فلاطینوس کا فلسفہ اشراقیت کہلاتا ہے۔ وجود خدا کے سوا کسی کا نہیں وجود کا پہلا اشراق عقل ہے۔ دوسرا روح، تیسرا مادہ۔ ہر شی خدا ہی کا اشراق ہے غیرِ حق ذاتاً و وجوداً نقشِ دومیں چشمِ احول ہے۔

شغلوں کی ابتداء ہوئی، جوگیوں اور سنیاسیوں تک سے بھی اشغال وغیرہ کے سیکھنے میں دریغ نہیں کیا گیا، اور اس طرح ہندی مراسم اور یونانی تخیلات و نظریات کا ایک معجون مرکب پیدا ہوا جو اسلامی تصوف کے نام سے مشہور ہوا[1] جس کا مقصود صاحب تصرف و کرامات ہونا تھا اور بس اور اس فوق البشر قوت و طاقت کی خواہش کا حاصل اپنے نفس کو مخلوق کی نظر میں برتر بنانے اور ان کے قلوب کو مسخر کرنے کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا! اور حقیقی اسلامی تصوف تو جیسا کہ تم نے اوپر پڑھا، ہوئی اور نفس کے پنجے سے نجات حاصل کرنا اور یافت و شہود حق کا قائم کرنا خلق سے فانی ہو کر حق سے بقا پانا سکھلاتا ہے، بھلا اس کو اس نام نہاد اسلامی تصوف سے کیا تعلق!

چراغِ مُردہ کجا شمعِ آفتاب کجا ۔۔۔ بہ بیں تفاوت رہ از کجا است تا بکجا!

اس کتاب میں حقیقی اسلامی تصوف کا صاف و واضح بیان ہے جس کا مقصود "حصولِ مقامِ عبدیت مع الالوہیت" اور "یافت و شہود حق" ہے جس کا نتیجہ "محویت فی الحق اور یافت و شہود خلق و حق" ہے۔ اس تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے، اس کو شاید پہلی مرتبہ اس وضاحت و منطقی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے۔ راقم الحروف کو اس کے اہم مقامات کی لسانی تعلیم عارف نامدّ المعرفت سیدی مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ دام ظلہم سے ملی ہے۔ اس مقالہ کی ہر سطر "مشید بالکتاب و السنت" ہے، اس کو اکابر اولیاء دین کی تائید حاصل ہے گو ہر مقام پر ان کی کتابوں کا حوالہ دینا ضروری نہیں خیال کیا گیا۔ اس سے وہی نیک بخت مستفید و مستفیض ہو سکتا ہے جس کو "تفقہ فی الدین" کی نعمت عطا کی گئی ہے جس نے اپنی عقل کو "علم اللہ" کے تابع کر دیا ہے اور کتاب و سنت کو معیارِ حق و باطل قرار دے لیا ہے۔

من یدہ ما قلت لم تخذل بصیرتہ ۔۔۔ ولیس یدریہ الا من لہ بصر

(شیخ اکبر)

واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

[1] اسی کو پیش نظر رکھ کر مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ تصور کیا ہے۔

باب ۲

عبادت و استعانت[1]

اے درد دلِ من اصل تمنا ہمہ تو — وے درسرِ من مایۂ سودا ہمہ تو

ہرچند بہ روزگار درمی نگرم — امروز ہمہ توی وفردا ہمہ تو (ابوسعید[illegible])

انسان بلکہ تمام حیوانات کی زندگی کا پہلا قانون جلب منفعت و دفع مضرت ہے۔ تحفظِ ذات اور تولید نسل دونوں کے لیے ضروری ہے کہ یہ ان چیزوں کی طلب کرے جو اس کی زندگی کے حفظ و بقا میں مدد و معاون ہیں اور ان چیزوں سے گریز کرے جو اس کو عدم کی طرف لیجاتی ہیں یا قوتِ حیات کی تحدید کا باعث ہوتی ہیں۔ اشیا کی ابتدائی تقسیم اسی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے، اشیا یا تو نافع ہیں یا ضار، مفید ہیں یا نقصان رساں، اچھی ہیں یا بری۔ عضویت پر جب ان کے اثرات کا ترتب ہوتا ہے تو لذت، محبت، فریفتگی یا اطاعت پیدا ہوتی ہے یا الم و نفرت، خوف اور توحش۔ ان میں سے ایک بالطبع محبوب ہیں، مرغوب ہیں تو دوسری فطرۃً غیر محبوب و نامرغوب! ایک کے حصول کا وہ کوشاں ہوتا ہے تو دوسرے سے گریزاں۔ کوشاں ہو کہ گریزاں، انسان کی زندگی کا تاروپود یہی جذبات ہیں، ان کا زور مرد افگن ہوتا ہے، ان کے شور و شور سے اس کو فرصت ملتی ہے اور نہ نجات، یہاں تک کہ زندگی کے مقررہ دن ختم ہو جاتے ہیں اور وہ یہ کہتا ہوا رخصت ہوتا ہے:-

من باغ جہاں را قفسے دیدم و بس — مرغش زہوا و ہوسے دیدم و بس

از صبحِ وجود تا شبانگاہِ عدم — چوں چشم کشودم نفسے دیدم و بس ([illegible])

[1] یہ مقالہ "قرآن کا فلسفۂ مذہب" کے عنوان سے اول مرتبہ معارف جولائی سنہ ۱۹۳۱ء میں طبع ہوا۔

اپنی زندگی کے مختصر قیام میں ہر شخص اشیاء کے تغیر و حدوث کا اچھا مشاہدہ کرتا ہے۔ کائنات میں ایک دائمی تغیر جاری ہے، کوئی شئ ساکن نظر نہیں آتی، سکون و ثبات فریب نظر معلوم ہوتے ہیں ہر ذرۂ کائنات میں ایک تڑپ سی نظر آتی ہے، کاروانِ وجود کو کہیں قیام نہیں، شانِ وجود ہر لحظہ تازہ ہوتی ہے، قہری تجلی ہر شئ کو ہر لحظہ فنا کر رہی ہے اور جمالی تجلی ہر لحظہ وجود بخش رہی ہے۔

ہستی کہ عیاں نیست در آں در شانے — در شان دگر جلوہ کند ہر آنے

ایں نکتہ بجو ز کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِی شَاْنٍ — گر بایدت از کلامِ حق بُرہانے (جامی)

اشیاء کے اس تغیر و تبدل، تکون و حدوث، فناپذیری و زوال کی جہت جب چشم بصیرت رکھنے والے انسان پر نمایاں ہو جاتی ہے تو اس نے اپنے فقر و احتیاج کی وجہ سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جو اُن سے قائم کر رکھی تھی وہ یک دم کٹ جاتی ہے۔ ذواتِ خلق کا فقر اس کی نظروں میں واضح ہو جاتا ہے اور اس کو اس ذات کی تلاش ہوتی ہے جو حدوث و تغیر سے منزہ ہے، جو قائم بالذات و متصور بالذات ہے جو واجب و قدیم ہے، صفات کمالیہ سے موصوف ہے، فعال ہے، سارے جہان کی مالک و حاکم و مولیٰ و رب ہے!

اب مذہب یا دین کا ماحصل بھی اتنا ہی ہے کہ ذل و افتقار کی نسبت (جس کو دین کی زبان میں عبادت و استعانت سے تعبیر کیا جاتا ہے) ذواتِ خلق سے قائم نہ کی جائے اور احتیاجات اور مرادات میں استعانت ذواتِ خلق سے نہ کی جائے بلکہ عبادات و استعانت کا مرکز ذات اللہ ہے۔ یہی مفہوم ہے اس دعوئی کلمہ طیبہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ کا، کہ اللہ کے سوا کوئی ذات قابلِ عبادت و مستحق استعانت (الٰہ) نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے ...... رسول ہیں، جو اس پیام کو ساری دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے بھیجے گئے ہیں!

فقر و احتیاج انسان کی فطرت میں شامل ہیں۔ اسی فقر و احتیاج کو رفع کرنے کے لیے

وہ ہر نفع وضرر پہنچانے والی چیز کو اپنا "اِلٰہ" قرار دیتا ہے، خواہ یہ چیز عناصر سے ہو یا جمادات سے، نباتات سے یا حیوانات سے، فوق الفطرت ہو یا فوق البشر۔ ان سے رفع احتیاج کے لیے اعانت طلب کرتا ہے اور استعانت کے لیے ان سے ذل وافتقار کی نسبت قائم کرتا ہے اپنے جہل اور نادانی کی وجہ سے ان کو مستقل طور پر نافع اور ضار خیال کرتا ہے اور یہی خیال اس کو اپنے سے کم تر مخلوق کے آگے سجدہ ریز ہونے پر مجبور کرتا ہے!

حواس کے اس التباس اور عقل کے اس دھوکے کو دور کرنے کے لیے دینِ حق کا یہ پیام محمد عربی (فداہ ابی واُمی) نے عالم کو سنایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہو کر، فطرت کا شہکار ہو کر، اپنے سے ادنیٰ اور کم تر مخلوق کے آگے ذلیل نہیں ہو سکتا، اس کی گردن اگر جھک سکتی ہے تو اُسی ایک ہمہ خیر، ہمہ داں وہمہ بیں وہمہ تواں ہستی کے آگے جس کے دستِ قدرت میں ساری کائنات کی باگ ہے جو جملہ صفات کمالیہ سے متصف ہے اور تمام عیوب سے منزہ اور مُبرّیٰ ہے! یہی ہستی ہماری "اِلٰہ" ہے، یہی قابلِ عبادت ہے، یہی مستحق استعانت ہے، یہی ہماری خالق ہے۔ مالک ہے، ہماری رب ہے، مولیٰ ہے، حاکم ہے، اسی کے ہم مخلوق ہیں، مملوک ہیں، مربوب ہیں، عبد ہیں محکوم ہیں، اُسی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور اُسی سے تمام حاجات ومرادات میں بھیک مانگتے ہیں۔ یہی ذات غنی ہے اور ہم سب اُسی کے فقیر ہیں۔ اس کے فقیر ہو کر ہم سارے عالم سے غنی ہیں!

یہ پیام صدقِ محض ہے، ہماری عزت نفس کے عین مطابق ہے، حق وخلق کے رابطہ کا سچا اظہار ہے! اس کو مان کر انسان حقیقی معنی میں انسان بنتا ہے، بے خوف، بے جگر، مجاہد جس کی اُمید وبیم کا مرکز ہی ایک اللہ ہوتا ہے جو سارے عالم کا مالک اور حاکم ہے! اس مجاہد کی زندگی کی ہر جنبش اُسی مالک وحاکم کے حکم کے تحت ہو جاتی ہے اور اُس کے احکام کی تعمیل میں امر کے امتثال میں وہ ایک جان دیتا ہے ہزاروں جان پاتا ہے، اس کا ضعف قوت سے، اس کی ذلت عزت سے، اُس کا فقر

غنا سے بدل جاتا ہے۔ موجوداتِ عالم میں سے وہ کسی سے نہیں ڈرتا، فلا تخافوھم وخافون ان کنتم مؤمنین[1] کا حکم اس کو سارے عالم سے بیخوف کر دیتا ہے، نہ وہ کسی سے اُمید و رجا رکھتا ہے، الیس اللہ بکاف عبدہ[2] اس کو ساری کائنات سے غنی کر دیتا ہے۔ ذواتِ خلق سے اُمید و بیم کی نسبت کٹتے ہی وہ نفس مطمئنہ حاصل کر لیتا ہے اور اپنے رب سے راضی ہو جاتا ہے۔ اللہ کو راضی رکھ کر وہ غیر اللہ سے مستغنی ہو جاتا ہے۔ اب وہ غنی عن الشئی ہے، کونسی چیز اللہ سے بڑھ کر ہو سکتی ہے جس کے حصول کی وہ خواہش کرے، اب سب کچھ اُسے حاصل ہے۔ اسی لیے فرمایا گیا ہے، لکیلا تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما اتاکم[3] علو و تمکین اس کو حاصل ہے، وہی مخاطب ہے اس قول کا: انتم الاعلون واللہ معکم[4]!

دیکھو "الٰہ" کے فہم نے اس کو کیا سے کیا کر دیا! یا تو وہ ایک حقیر اور ذلیل جانور کی طرح ہر ایک سے ڈرتا اور لرزتا تھا، ہر ایک کو نافع اور ضار قرار دیتا تھا، سر عبودیت خم کرتا تھا، مدد و اعانت کا خواہاں تھا، ان ہی کی عبادت و عبودیت میں زندگی گزار رہا تھا، مشوش، حیران، پریشان، خود ضعیف اور مطلوب بھی ضعیف "ضعف الطالب والمطلوب" یا اب علم رسالت کے جاننے اور ماننے کے ساتھ ہی لا کی شمشیر ہاتھ میں لے کر وہ آگے بڑھتا ہے اور اپنے جاہل ساتھیوں سے قرآن کے الفاظ میں پوچھتا ہے۔ افغیر اللہ تامرونی اعبد ایھا الجاھلون[5]!

تا چند گہ از چوب گہ از سنگ تراشی ‏ ‏ ‏ بگزر ز خدائے کہ بصد رنگ تراشی

غیر اللہ کی عبادت و عبودیت کا جُوا وہ گردن سے اُتار کر پھینک دیتا ہے، عمر میں پہلی مرتبہ حریت محسوس کرتا ہے، خوف کا بھاری پتھر اس کے سینہ سے اُٹھ جاتا ہے، اپنے حقیقی مولیٰ کے

---

[1] اگر تم مومن ہو تو اُن سے خوف نہ کرو مجھ سے خوف کرو ‏ ‏ [2] کیا اللہ بندہ کے لیے کافی نہیں؟
[3] تاکہ تم غم نہ کھاؤ اس پر جو ہاتھ نہ آیا، اور نہ شیخی کرو اس پر جو تم کو اُس نے دیا۔
[4] تم ہی بلند ہو اللہ تمہارے ساتھ ہے ‏ ‏ [5] اے جاہلو کیا تم مجھے غیر اللہ کی عبادت کرنے کا امر کرتے ہو۔

آگے جھک جاتا ہے اور ان کو رحیم پاتا ہے کان بالمؤمنین رحیما کی بشارت اس کو ہر طرح مطمئن کردیتی ہے، اب اس کو یقین ہوجاتا ہے کہ حق تعالیٰ اس کے ساتھ ایمان کے بعد شانِ رحمت ہی سے پیش آئینگے، ان کا علاوہ رحیم ہونے کے حاکم و حکیم ہونا اس کے دل کو اور قوی کردیتا ہے، وہ انہیں اپنے ہر امر میں متصرف سمجھتا ہے اور ان کے ہر فعل کو سراسر حکمت سے مملو دیکھتا ہے۔ ان ہی کے حکم کے مطابق ان کو اپنے کاموں میں وکیل بناتا ہے۔ "فاتخذہ وکیلا" ان کا فرمان ہے "کفیٰ باللہ وکیلا" کہہ کر وہ آزادی و اطمینان کے ساتھ مصروفِ عمل ہوجاتا ہے: اب کہاں یہ اور کہاں وہ جاہل جو غیر اللہ سے ذل و افتقار کی نسبت جوڑ رہا ہے، سچ ہے۔

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ، وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ، وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ، وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ[۱] (الفاطر ع ۱۵)

دین کا اجمال: عبادت و استعانت، اس کا ماحصل، تحفظِ توحید۔ اب اس اجمال کی کسی قدر تفصیل ضروری ہے۔

عبادت غایت تذلل کا نام ہے جس کا اظہار معبودِ حقیقی کے آگے کیا جاتا ہے، اس کے معروف طریقے نماز، روزہ، حج زکوٰۃ وغیرہ ہیں، نماز کے تمام اعمال و ارکان پر غور کرو، عبادت یا اظہار ذلت کا مفہوم بخوبی تمہارے دل نشین ہوگا۔ عابد نماز کا قصد کر رہا ہے، مصلے کی طرف بڑھ رہا ہے، زبان پر ہے "انی ذاھبٌ الی ربی سیھدین[۲]" دل غیرِ حق سے پاک ہے، حق تعالیٰ کے سوا کسی کو بزرگی کا مستحق نہیں سمجھتا اور اسی فہم کے ساتھ تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کہتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے روبرو ہو کر کہتا ہے اِنی وجھتُ وجھی لِلّذِی فطر السمٰوات والارض

---

[۱] برابر نہیں اندھا اور دیکھتا، اور نہ اندھیرا نہ اُجالا اور نہ سایہ اور نہ لو، اور برابر نہیں جیتے اور مردے۔
[۲] میں اپنے رب کی طرف چلا ہوں وہ میری ہدایت کریگا۔

حَنِيفًا وَّمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، دل پوری طرح متوجہ بحق ہے ورنہ جانتا ہے کہ جھوٹ کی سزا کیا ہے يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ[۱]۔ اب نیت میں بھی خلوص ہے، حق تعالیٰ ہی کے لیے نماز پڑھ رہا ہے، عاشقانہ ایمان کے پیدا ہونے کے لیے پڑھ رہا ہے، عادت کے تحت نہیں، ان ہی کے حول وقوت سے پڑھ رہا ہے۔ ثنا میں حق تعالیٰ کی عظمت وجلالت وجبروت کا اظہار کر رہا ہے اور توحید کا اقرار "لَا إِلٰهَ غَيْرُكَ" سے ہو رہا ہے۔ اب حضوری میں دست بستہ نظر نیچی کیے ذلت ومسکنت کی تصویر بنا کھڑا ہے، زبان پر جاری ہے الحمد للہ اور دل میں سمجھ رہا ہے کہ عالم میں کوئی ذات مستحق حمد نہیں، سارے محامد ومحاسن کی وہی ایک ذات لا شریک لہٗ سزاوار ہے، جب رب العٰلمین کہتا ہے تو جانتا ہے کہ لَا رَبَّ سِوَاهُ، ربوبیت اسی کو زیبا ہے، عالم تمام اُس کا مربوب ہے، الرحمٰن الرحیم کہتے وقت عالم رجا میں داخل ہوتا ہے، رحمت وکرم کی اُمید دل میں پیدا ہوتی ہے، جانتا ہے کہ رحمانیت کا تعلق تو ساری کائنات سے ہے، رحیمیت خصوصی شے ہے اور مومنین سے مختص "كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا"۔ مٰلك يوم الدين کہتے وقت عالم خوف کا مشاہدہ کرتا ہے، روز قیامت حق ہے، اور یہ وہ دن ہے کہ اس کی شان میں فرمایا گیا: يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا[۲]۔ اس اُمید وبیم کی حالت میں عرض کرتا ہے کہ اِيَّاكَ نَعْبُدُ حق تعالیٰ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، ذل وافتقار کا رشتہ آپ ہی سے جوڑتے ہیں۔ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ آپ ہی سے استعانت کرتے ہیں، جانتے ہیں کہ لا فاعل فی الوجود اِلَّا اللّٰه، ماسوی اللہ سے بالکلیہ اعراض کرکے آپ ہی کی طرف بالکلیہ رجوع ہوتے ہیں۔ ہم آپ کے سوا استعانت کی جہت سے غیر کو کیوں پکاریں جب کہ ہمیں یہ سنا دیا گیا ہے اور ہم نے بھی تجربہ سے اس کی توثیق کرلی ہے کہ آپ کے سوا کسی میں حول وقوت نہیں، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ اس لیے وہ نہ ہمیں نفع پہنچا سکتے ہیں نہ ضرر! اس مدح وثنا واقرار عبودیت

[۱] دغا بازی کرتے ہیں اللہ سے اور وہی ان کو دغا دیگا [۲] جس دن بھلا نہ کرینگے کوئی نفس کسی نفس کا کچھ بھی۔

کے بعد التماس و دعا، اِهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ، حق تعالیٰ راہِ مستقیم کی ہدایت فرمائیے نفس و ہوئی سے چھوٹیں، آپ کا قرب نصیب ہو، صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین، اہل انعام کی راہ پر چلنا نصیب ہو، جو انبیاء و اولیاء کی راہ ہے یہی اہل ایمان ہیں "والذین انعم اللہ من النبیین والصدیقین والشہداء والصالحین"، مغضوبین و ضالین کی راہ نہیں جنہوں نے غیر اللہ سے عبادت و استعانت کا رشتہ قائم کرکے ہمیشہ کے خسارہ میں اپنے کو مبتلا کرلیا! "اولئک ھم الخاسرون الذین خسروا انفسہم"

اس حمد و ثنا، التماس و دعا کے ساتھ وہ کلام ربانی کی چند اور آیتیں احکام خداوندی کے معلوم کرنے، تکرار سے ان کو اپنے ذہن میں جمانے، ہر حرف کی تلاوت پر دس نیکیاں کمانے اور حق تعالیٰ سے سرگوشی کرنے بڑھتا ہے اور پھر فوراً پیشی میں جھک جاتا ہے گویا اپنے رحمان و رحیم آقا کے "پیٹ میں مونڈی" دے دیتا ہے۔ اس طرح اپنی ذلت کا مزید اظہار کرتا ہے، اسی حالت میں اس کی زبان سے اس کے مولیٰ کی تقدیس و تنزیہ و تحمید جاری ہوتی ہے، اپنی بے مائگی، فقر و ذلت کا احساس قلب میں واضح طور پر موجود ہوتا ہے جب سر اُٹھاتا ہے تو حق تعالیٰ اُسی کی زبان سے فرماتے ہیں سمع اللہ لمن حمدہ، اس طرح اُس کا مرتبہ بلند کرتے ہیں جو سر معبود حقیقی کے آگے جھکتا ہے وہ مخلوق کے آگے جُھک نہیں سکتا، وہ سب سے بلند ہوتا ہے، ممتاز ہوتا ہے، بے نیاز ہوتا ہے، وہ ایک لاقیمت جوہر ہوتا ہے۔ سچ ہے:

من رکع الی مولیٰ ومال الیہ احرقہ اللہ بنورہ حتی یصیر جوھراً لا قیمۃ لہ[1] (حدیث)

اس سرفرازی کے شکریہ میں وہ حق تعالیٰ کی حمد کرتا ہے اور پیروں پر گر جاتا ہے، پیر پکڑ لیتا ہے اور اس طرح غایت تذلل کا اظہار کرتا ہے، زبان پر آقا کی عظمت و رفعت و علو کا اقرار جاری

---

[1] جو اپنے مولیٰ کی طرف جھکتا ہے اور اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو وہ اس کو اپنے نور سے جلا دیتے ہیں یہاں تک کہ وہ

مواہب علم اور مکمل حضرت جامع مقبول کتب ومنشور (؟)

ہوجاتا ہے اس اظہارِ تذلل میں وہ اپنی آنکھ کی ٹھنڈک پاتا ہے وجعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ[1] یہ آنکھ کی ٹھنڈک اس کو اپنے محبوب مولیٰ کے مشاہدہ سے ہو رہی ہے۔ یہی اس کا کمال ہے، یہی اس کی معراج ہے۔ الصلوٰۃ معراج المؤمنین!

معبود کا نہ صرف خیرِ محض ہونا ضروری ہے بلکہ اس کا ہمہ تواں یا قادرِ مطلق ہونا بھی لازمی ہے۔ یہ اپنی لامحدود قوت اور لاانتہاہی طاقت کی وجہ سے ہماری حفاظت کرتا ہے۔ ہماری حاجتوں کو پوری کرتا ہے، مُرادوں کو برلاتا ہے، اس کے اعتصام کے بعد ہمیں اس کی نصرت و اعانت کا قطعی یقین ہوجاتا ہے! شر کے مسئلہ کی توجیہ سے عاجز ہوکر نتائجیہ[2] (*Pragmatists*) نے خدا کے ہمہ تواں ہونے کا انکار کردیا، لیکن جو خدا قادرِ مطلق نہ ہو وہ معبودِ حقیقی کب قرار دیا جاسکتا ہے۔ جو خود شر پر غالب نہ ہو ہماری مدد کیسے کرسکتا ہے۔ ہمارا مولیٰ اور نصیر کیسے ہوسکتا ہے۔ شر کی توجیہ کا یہ موقع نہیں لیکن ہم اپنے معبود کو فعّالِ مطلق، ہمہ تواں مانتے ہیں، افعال و آثار کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں، حول و قوت کا اسی کو مبدأ سمجھتے ہیں، اسی لیے اس سے استعانت چاہتے ہیں اور اُس کے نعم المولیٰ ونعم النصیر ہونے کا یقین رکھتے ہیں۔ اعتصموا باللہ ھو مولٰکم، نعم المولیٰ ونعم النصیر[3]! جب قوت صرف اسی کو حاصل ہے لاقوۃ الا باللہ، حرکت کا بھی وہی مبدأ ہے لاحول ولاقوۃ الا باللہ۔ تو فعل، جو حرکت و قوت ہی کا نتیجہ ہے، صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے، اور ذواتِ خلق سے اس کی بالکلیہ نفی ہوجاتی ہے۔ اس حقیقت کے سمجھتے ہی اس کی بصر و بصیرت سے غفلت کا پردہ اُٹھ جاتا ہے اور وہ لاتتحرک ذرۃ الا باذن اللہ[4] کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ غیر اللہ سے استعانت کی نسبت کا

---

[1] میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔ [2] زمانہ جدید کے فلسفیوں کا ایک گروہ جن میں ولیم جیمس، ایچ جی ولس، برنارڈ شا وغیرہ داخل ہیں۔ [3] تمہیں اپنے مولا سے اعتصام چاہیے وہی تمہارا اچھا مولیٰ ہے اور اچھا مددگار [4] کوئی ذرہ بغیر اللہ کے حکم کے حرکت نہیں کرتا۔

(وزارتِ اوقاف)

کر اسلم عبدی و استسلم کا مصداق بن جاتا ہے!

اپنے رب سے استعانت کے طریقے کیا ہیں ؟ بصیرت محمدیہ نے جن طریقوں کی تعلیم فرمائی ہے اُن میں سے بعض یہ ہیں :-

اپنی حاجتوں اور مرادوں میں حق تعالیٰ سے دعا کرو۔ دعا کا حکم ہے اور اجابت کا وعدہ ادعونی استجب لکم حق تعالیٰ جودِ محض ہیں، عطا محض ہیں، ان میں بخل کا شائبہ نہیں، مایوسی و محرومی ان کی درگاہ میں نہیں تشفی کے لیے فرما رہے ہیں لا تائسوا من روح اللہ[1] وہ حکیم بھی ہیں۔ ان کا ہر فعل حکمت رکھتا ہے، وہ ہمارے خیر کو ہم سے بہتر جانتے ہیں، اگر وہ ہماری کسی دعا کو نہیں قبول فرما رہے ہیں تو اسے نہ قبول فرمانے ہی میں ہمارا فائدہ ہے اسی لیے کہا گیا ہے۔ منعِ عطائے مرد کا کمال اسی میں ہے کہ ان کی منع کو عطا جانے۔ کسی عاشق نے اسی جذبے کے تحت کہا ہے ؎

اگر مراد تو اے دوست نامرادیِ ماست　　　مرادِ خویش دگر بار من نخواہم خواست

سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمایا کرتے تھے: لا ابالی علی ای حال اصبح علی ما اکرہ وعلی ما احب لانی لا ادری الخیر لایہما[2]۔ حق تعالیٰ خود ہمیں تعلیم فرما رہے ہیں۔ اور ایک نہایت دقیق نکتہ کی تعلیم فرما رہے ہیں۔

عسیٰ ان تکرھوا شیئاً وھو خیرٌ لکم وعسیٰ ان تحبّوا شیئاً وھو شرٌّ لکم واللہ یعلم وانتم لا تعلمون[3]" (البقرۃ ۱۰۶)

---

[1] اللہ کی رحمت سے مایوس نہ ہو　[2] مجھے اس امر کی پرواہ نہیں کہ میں کس حال میں صبح کرونگا، ایسی حالت میں جس کو میں پسند نہیں کرتا یا ایسی حالت میں جس کو میں پسند کرتا ہوں، کیونکہ میں نہیں جانتا کہ میرے لیے بھلائی کس حالت میں ہے۔　[3] شاید کہ بری لگے تم کو ایک چیز اور وہ بہتر ہو تمہارے حق میں، اور شاید تم کو بھلی لگے ایک چیز اور وہ بری ہو تمہارے حق میں، اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔

اسی نکتہ کو سمجھ کر عارف کہنے لگتا ہے "ہمہ آں باد کہ او خواہد آں مباد کہ ما خواہیم" اور خواجہ شبلی نے عارف کی تعریف ہی اس طرح کردی کہ "عارف اوست کہ منع نزد او دوست تر از عطا باشد" یہیں سے رضا کا مقام شروع ہوجاتا ہے جو استعانت کا بلند ترین طریقہ ہے۔

بہر حال اگر حق سبحانہ تعالیٰ کسی حکمت و مصلحت سے بندۂ مومن کی دعا قبول نہیں فرماتے تو اس کے قلب کی حفاظت فرما دیتے ہیں مطلوب کی جانب سے خیال پلٹ دیتے ہیں، حکایت شکایت، جزع فزع کی طرف مائل نہیں کرتے، رضا کے مقام میں پہنچا دیتے ہیں اور وہ "لِکُلِّ اجل کتاب" کہہ کر حق تعالیٰ سے راضی ہوجاتا ہے۔ اجابت دعا کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ مطلوب تو حاصل نہیں ہوتا لیکن حق تعالیٰ اس کی دعا کو رد نہیں فرماتے بلکہ اس کی کسی بلا کو دور کردیتے ہیں گو اس کو اس بدل کا علم نہیں ہوتا۔ ایک آخری صورت یہ بھی ہے کہ مدعا اگر وہ دنیا میں نہیں پاتا تو آخرت کے لیے یہ ذخیرہ کیا جاتا ہے

انّ العبد یری فی صحائفہ یوم	قیامت کے دن بندہ اپنے اعمالنامے میں وہ نیکیاں
القیامۃ حسنات لا یعرفھا	دیکھیگا، جن کو وہ نہیں پہچانیگا، اس سے کہا جائیگا کہ یہ
فیقال انھا بدل لسوالک فی	اُس سوال کا بدل ہیں جو تونے دنیا میں کیا تھا لیکن
الدنیا لم یقدر قضاؤہ فیھا	تیرے مقدر میں دنیا میں ان کا ملنا نہ تھا"

بہر صورت اجابت دعا کا وعدہ سچا ہے لیکن یہ وعدہ مطلق ہے مقید نہیں کہ اسی وقت اور اسی صورت میں پورا کردیا جائے جس وقت اور جس صورت میں کہ بندہ نے دعا مانگی ہے فافہم اگر آپ اس نکتہ کو سمجھ جائیں تو پھر آپ کو معلوم ہوجائیگا کہ کیوں رسول عربی نے اس دعا کی تعلیم فرمائی تھی: اللّٰھم اکفنی کل مھم من حیث شئت وکیف شئت وانی شئت ومن این شئت۔

استعانت کا دوسرا طریقہ اپنے کاموں میں حق تعالیٰ پر توکل کرنا ہے۔ اگر ہمیں اس بات کا

یقین ہو محض علم نہیں، یعنی تحقیق ہو محض تعقل نہیں، یا جدید نفسیاتی اصطلاح میں یوں کہو کہ اگر یہ بات ہمارے "تحت شعوری نفس" میں اُتر گئی ہو کہ فاعل حقیقی حق تعالیٰ ہیں، کرنے والے خود بدولت ہیں، افعال و آثار کا مرجع خود ہیں، حول و قوت کا مبدء خود ہیں، اور پھر اس کا بھی یقین ہو کہ ایمان کے بعد وہ رحیم بھی ہیں "کان بالمومنین رحیما" ولی ہیں "واللہ ولی المؤمنین" تو ہم اپنے تمام امور ان کے تفویض کرنے میں خوشی سے آمادہ ہو جائینگے اور اس تفویض کے ساتھ ہی فکر سے آزاد ہو جائینگے۔ طمانیت و مسرت سے ہمارے قلوب بھر جائینگے اور کسی مست محبت کے الفاظ میں کہہ اُٹھینگے ؎

وکّلت الی المحبوب امری کلّہ　　فان شاء احیانی وان شاء اتلفا[1]

توکل اپنی حول و قوت سے بری ہونا ہے، اعتصام باللہ ہے، ذوالنون ؒ نے توکل کی تعریف اسی طرح کی ہے: "التوکل ترک تدبیر النفس و الانخلاع عن الحول والقوۃ"[2] اور سری سقطی ؒ نے بھی ان کے ساتھ اتفاق کیا ہے: "التوکل الانخلاع عن الحول والقوۃ" ان تعریفوں کا ماخذ حدیث نبوی: لاحول ولا قوۃ الا باللہ اور قول عز وجل لا قوۃ الا باللہ۔ توکل قلبی عمل ہے۔ یعنی قلب میں یقین جاگزین کہ مجھ میں اور کسی شئ میں نہ اثر ہے، نہ قوت ہے، نہ حرکت ہے، مجھ میں اور ہر شئ میں اثر و قوت و حرکت حق تعالیٰ ہی پیدا کرتے ہیں۔ وہ جس طرح میرے خالق ہیں، میرے افعال کے بھی خالق ہیں: خلقکم وما تعملون۔ میرے اقتضاء، فطرت یا عین کے مطابق افعال کی تخلیق فرما رہے ہیں، میرا اقتضا میرا اختیار ہے، لیکن فعل کی تخلیق حق تعالیٰ کی جانب سے ہو رہی ہے۔ اس لیے اسباب قطعیہ کے استعمال و اختیار کا مجھے حکم ہے، حکم کے تحت میں ان کو استعمال کر رہا ہوں۔ جانتا ہوں کہ اگر مجھے اولاد کی خواہش ہو تو جماع کو ترک نہیں کر سکتا، بھوک

[1] میں نے اپنا کام اپنے محبوب کے حوالے کیا، خواہ اب وہ مجھے زندہ رکھے یا مار ڈالے۔ [2] توکل اپنے نفس کی تدبیر کو چھوڑنا اور اپنی حول و قوت سے نکل آنا ہے۔

کی تشفی کے لیے نوالہ کا اُٹھانا اور اُس کا چبانا اور حلق سے نیچے اُتارنا قطعی ضروری ہے۔ توکّل یہاں ترکِ عمل و تعطل کا نام نہیں، علم و حالت کا نام ہے قلبی کیفیت کا نام ہے، اُس یقین کا نام ہے کہ ہاتھ میں قدرت، حرکت فعل سب حق تعالیٰ ہی کے حکم سے پیدا ہوئے ہیں، ان کی مشیت اور ارادے سے پیدا ہوئے ہیں، وہ چاہیں تو نوالہ مُنھ تک نہ پہنچے، ہاتھ شل ہو جائے، کھانا بھی چھن جائے، نظر ان کے فعل پر ہے، فضل پر ہے، اپنے زور بازو پر نہیں، کسب پر نہیں۔ دست بکار دل بیار، توکل ترکِ اسباب نہیں ترک رویتِ اسباب ہے[1]۔

مبادیات کو سمجھ جانے کے بعد رزق کے مسئلہ پر ذرا غور کرو۔ رزق کا ذمہ حق تعالیٰ نے لیا ہے "وَمَا من دابۃ فی الارض الا علی اللہِ رزقھا"[2] صرف ذمہ داری پر اکتفا نہیں کیا قسم بھی کھائی، صرف قسم پر اکتفا نہیں کیا، مثال بھی بیان کی ہے: وفی السماءِ رزقکم وماتوعدون، فورب السّماء والارض انہ لحق مثل ما انکم تنطقون[3]! (پارہ ۲۶ ع)

حق تعالیٰ ان لوگوں کو بھی رزق دیتے ہیں جو غفلت و معصیت میں مبتلا ہیں فسق و فجور میں چور ہیں، پھر جو ان کی اطاعت و رعایت کرتے ہیں وہ کیسے محروم ہو سکتے ہیں! دیکھو جو درخت بوتا ہے وہی سینچتا بھی ہے! خلقت کو وہی مدد دیتا ہے، جو اُن کا خالق ہے، مخلوق کے لیے یہ بات کافی ہے کہ ان کا خالق ان کو کافی ہے، الیس اللہ بکافٍ عبدہٗ۔ ایجاد ان سے ہے دوام امداد بھی ان ہی سے ہے تخلیق ان سے ہوئی رزق کا دینا بھی ان کے ذمہ ہے! اس کی مثال انسان اپنے نفس میں پاتا ہے۔ یہ جب کسی کو گھر پر دعوت دیتا ہے تو اُس کے لیے غذا کا بھی انتظام کرتا ہے، حق تعالیٰ نے جب ہمیں اپنی مشیت و ارادے سے پیدا کیا ہے تو رزق کی ذمہ داری بھی انہی

---

[1] حضرت شاہ میر قبلہؒ [2] زمین پر کوئی ایسا چوپایہ نہیں جس کے رزق کا ذمہ اللہ پر نہیں۔
[3] اور آسمان میں ہے روزی تمہاری اور جو تم سے وعدہ کیا گیا، سو قسم ہے آسمان اور زمین کے رب کی کہ یہ بات تحقیقی ہے جیسے کہ تم بولتے ہو۔

پر ہی! انہی کے خوانِ کرم سے ہمیں برگ و نوا حاصل ہی! حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں، آقا ہیں، ہم ان کے عبد ہیں، غلام ہیں، اب آقا پر غلام کا نفقہ ضروری ہی جس طرح کہ غلام پر آقا کی اطاعت واجب ہی، اگر ہم ان کے ہو رہیں، ان کے سوا کسی کی عبادت کریں نہ کسی سے حاجت و مراد برآری چاہیں تو کیا یہ ممکن ہی وہ اپنا حق ادا نہ کریں؟ اس کی بشارت اس آیہ کریمہ میں دے رہے ہیں

من یتق اللہ یجعل لہ مخرجاً — جو تقویٰ اختیار کرتا ہی اللہ اس کے لیے راستہ نکالتے ہیں اور

ویرزقہ من حیث لا یحتسب — ایسی جگہ سے رزق فراہم کرتے ہیں جہاں کسی کا سان گمان بھی

ومن یتوکل علی اللہ فہو حسبہ — نہیں ہوتا جو اللہ پر توکل کرتا ہی اللہ اس کے لیے کافی ہی۔

رزق کا وعدہ قطعی، صرف ہمیں اپنا حق عبادت و عبودیت ادا کرنا ہی، پھر نا ممکن ہی کہ وہ ہمیں اپنے گھر بلائیں اور پھر اپنے احسانات سے محروم رکھیں، وجود بخشی کریں اور پھر مدد نہ کریں، ہست کریں اور اپنے کرم سے محروم رکھیں، اپنا حق (عبادت) ہم سے طلب کریں اور ہمارا حق (رزق) ہمیں نہ دیں! وہ کریم ہیں، ان سے معاملہ کرکے ان کی خدمت ادا کرکے کون خسارہ میں رہتا ہی۔

من ذا الذی سألك فحرمتہ، او لجأ الیك فاهملتہ او تقرب الیك فابعدتہ
او هرب الیك فطردتہ؟! [۲] (از اسبوع حضرت غوث الاعظمؒ)

اسی خیال کے تحت کسی عاشق نے کہا ہی "گمان تو این ست کہ از رزق چارہ نیست اما رزق را از تو چارہ نیست" ؎

بدنبال روزی چہ باید دوید — تو بنشیں کہ روزی خود آید پدید (رومی)

[۱] مثالیں ابو الوفا اسکندری کی ہیں [۲] وہ کون ہی جس نے تجھ سے سوال کیا اور تونے اس کو محروم رکھا، یا تجھ سے ملتجی ہوا اور تونے اُس کو بیکار چھوڑا، یا تجھ سے ملاپ چاہا اور تونے اُس کو دور کر دیا، یا تیری طرف دوڑ کر آیا اور تونے اس کو دُھتکار دیا۔

ایک دوسرے عاشق نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:

ہمیں توکّل کُن بلرزاں پا و دست   رزق تو بر تو ز تو عاشق تر است

بہرحال اتباع نبوت اسی میں ہے کہ رزق کی طلب میں کوشش کریں لیکن "اجملوا فی الطلب" کو پیش نظر رکھ کر، اور یاد رکھیں کہ ہماری طلب رزق کے حصول کا مستقل سبب یا قطعی علت نہیں۔ شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ شارح "فتوح الغیب" نے مسئلہ کو اجمالاً خوب ادا کیا ہے "بعد از طلب می یابی امانہ بطلب می یابی" یہی مفہوم اس شعر میں ادا ہوا ہے:

بجستجوئے نیابد کسے مرادِ دلی   کسے مراد بیابد کہ جستجو دارد

شعر کا مطلب یہ ہے کہ جستجو کو مرادیابی کی مستقل علت قرار نہ دینی چاہیے کیونکہ معاملہ فضل پر منحصر ہے، ہاں جستجو ضرور کی جائے عادت الٰہی یہی ہے کہ حرکت میں برکت دیتے ہیں۔

استعانت کا تیسرا طریقہ مصیبتوں میں صبر کرنا ہے!

دنیا 'دارالحزن' ہے، 'دارالمحن' ہے، سجن و قید خانہ ہے، غم کی وادی ہے، "شیطان کی دُکان[۱]" ہے جس میں سوا شر و فساد کے کچھ نہیں۔

اُفٍ للدنیا و ایامہا   فانہا للحزن مخلوقۃ[۲]

ھمومہا لا تنقضی ساعۃً   عن ملکٍ فیہا او سوقۃ

درویش ہو کہ شاہ، امیر ہو کہ گدا سب غم و ہم میں مبتلا ہیں، ہدف بلا ہیں لقد خلقنا الانسان فی کبد[۳] چونکہ حق تعالیٰ ہی ہمارے غم سے آزمائش کرتے ہیں، مصیبت میں مبتلا کرتے ہیں، رُلاتے ہیں اور ہنساتے ہیں۔ وانہ ھو اضحک وابکی، مارتے اور جلاتے ہیں۔

---

[۱] قول یحییٰ بن معاذ   [۲] دنیا و ایام دنیا پر افسوس ہے کہ وہ حزن و غم کے لیے بنائی گئی ہے۔ اس کے غم ایک گھڑی کے لیے ختم نہیں ہوتے، خواہ بادشاہ کے لیے ہوں یا بازاری آدمی کے لیے۔
[۳] ہم نے انسان کو سختی میں پیدا کیا (الآیہ)

وانہ ھوامات واحییٰ اور غنی کرتے اور فقیر کرتے ہیں وانہ ھواغنیٰ واقنیٰ اس لیے حق تعالیٰ ہی ہمیں مصائب سے بچنے کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں اور وہ طریقہ "صبر" ہے کیا حکیمانہ ارشاد ہے:

یاایھاالذین امنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا اللہ لعلکم تفلحون

ایمان والو موجودہ مصائب پر صبر کرو، دوسروں کے ساتھ صبر و استقلال سے کام لو (صابروا) اور ایسے کاموں میں ثابت قدم رہو جس کا وقت ابھی نہیں آیا (رابطوا[1]) اور اللہ سے ڈرو اسی میں تمہاری فلاح و بہبودی ہے۔ یہی نجاح کا راستہ ہے صرف صبر، اور حق تعالیٰ ہی کے حکم پر واصبر لحکم ربک، اور حق تعالیٰ ہی کے لیے، وما صبرک الا باللہ، ہاں صرف صبر کرنے ہی سے مصائب کی برداشت سہل ہوجاتی ہے۔ غم کے بادل چھٹ جاتے ہیں، فکر کا بوجھ ہلکا ہوجاتا ہے، اسباب کی راہ سے اگر انسان مصائب کو دور کرنا چاہے غم سے گلوخلاصی کرنا چاہے اور راحت کی امید باندھے تو سوائے حسرت و یاس کے کچھ نہیں ملتا۔ مولانا روم نے اسی چیز کو کس خوبی سے ادا فرمایا ہے۔

گر گریزی با امید راحتے ہم ازانجا پیشت آید آفتے

ہیچ کنجے بے دد و بے دام نیست جز بخلوت گاہِ حق آرام نیست

حق تعالیٰ سے اگر محبت ہو اور مصیبت کو ان ہی کی طرف سے دیکھے تو مصائب کا آسان ہونا ضروری ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھو[2] کہ تم ایک تاریک کمرے میں ہو، کوئی چیز تمہیں آلگی اور تم تڑپ اٹھے تمہیں معلوم نہیں کہ مارنے والا کون ہے جب تم نے چراغ منگوایا اور دیکھا کہ یہ تو تمہارا شیخ ہے، یا باپ ہے، یا کوئی ایسی عزیز محبوب ہستی ہے جس سے تم کسی صورت میں آزار کی

---

[1] رباط کے معنی اعداء کے مقابلہ میں گھوڑے باندھنے کے ہیں یعنی مورچہ بندی اور ظاہر ہے کہ مورچہ بندی حفظ ماتقدم کے لیے ہوتی ہے (مولانا اشرف علی تھانویؒ)

[2] یہ مثال ابوالعطا واسکندری نے دی ہے تغیر یسیر یہاں استعمال کی گئی ہے۔

توقع نہیں کرسکتے تو تمہارا یہ جاننا بیشک تمہاری تسلّی اور صبر کا باعث ہوگا کیونکہ تم اس تکلیف میں بھی دقائق لطف کا معائنہ کروگے، اسی طرح ولربک فاصبر میں حق تعالیٰ اپنے بندۂ خاص سے بطریق منت فرماتے ہیں کہ اپنے پروردگار کی رضا و خوشنودی کے لیے اس کے حکم و بلا پر صبر کرکیونکہ ایمان کی حلاوت اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ تیر بلا کا ہدف نہ بنے؎ من ساختہ جاں را ہدف تیر بلا یست!

اگر تم کو حق تعالیٰ کے بیحد مہربان، رحیم اور ودود ہوجانے کا یقین ہوجائے اِنَّ اللّٰہَ بِکُم لَرَؤُفٌ رَّحِیْمٌ پر ایمان ہو، کَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا پر اذعان ہو اور واللّٰہ ذوالفضل العظیم پر ایقان قائم ہوجائے تو پھر تم اپنے دکھ درد کو پوشیدہ رحمت سمجھوگے! مثالوں سے اس نکتہ کو سمجھو، مشفق باپ اپنے بچے کو پچھنے لگاتا ہے لیکن دکھ پہنچانا مقصود نہیں ہوتا، فاسد خون جو اس کے بدن میں زہر ہے آسان طریقہ سے نکال رہا ہے! ماں اپنے چھوٹے بچے کو غلیظ دیکھنا نہیں چاہتی، صابون اور گرم پانی سے اس کو نہلاتی، اس کے جسم کو رگڑتی اور مالش کرتی ہے، بچہ چیختا چلاتا ہے، دکھ محسوس کرتا ہے لیکن ماں کا مقصد آزار پہنچانا نہیں ہوتا، تمہارا خیرخواہ حبیب تمہیں ایارج دیتا ہے اور تم اُسے ناپسند کرتے ہو لیکن اگر وہ تمہارے اختیار کا اتباع کرے تو شفا تم سے کوسوں بھاگے! اگر تم کو کوئی ایسی چیز نہ دی جائے جس پر تمہارا دم نکل رہا ہو اور تمہیں یہ اچھی طرح معلوم ہوجائے کہ یہ نہ دینا عین شفقت و مہربانی کے باعث ہے تو تم کہوگے کہ یہ نہ دینا ہی میرے حق میں دینا ہے! شیخ ابوالحسن شاذلیؒ نے کیا خوب فرمایا ہے: جان لو کہ اگر حق تعالیٰ تم کو کوئی چیز نہیں عطا فرماتے تو ان کا یہ نہ دینا بخل کی وجہ سے نہیں بلکہ عین رحمت ہے، ان کا نہ دینا ہی دینا ہے لیکن نہ دینے میں دینا وہی سمجھتا ہے جو صدیق ہے، عَسٰٓی اَنْ تَکْرَھُوْا شَیْئًا وَّیَجْعَلَ اللّٰہُ فِیْہِ خَیْرًا کَثِیْرًا[1] میں اسی راز کی طرف اشارہ

[1] شاید تم کسی چیز کو برا جانو اور اللہ تعالیٰ نے اس میں خیر کثیر رکھی ہو۔

ہی۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شدائد پر بھی اسی طرح شکر فرماتے جس طرح کہ نعمتوں پر "الحمد للہ علیٰ ما یساء و یسرّ"[1]

صرف ایمان کی ضرورت ہی اور شدّتِ حُب کی، ہر مصیبت کے وقت حق تعالیٰ کی جو تجلّی ہوتی ہی مومن کو اس تجلّی میں ایسی حلاوت نصیب ہوتی ہی کہ سختیٔ غم کو آسانی سے جھیل لیتا ہی اور اکثر اوقات غلبۂ تجلی سے اُس کو دُکھ بھی نہیں محسوس ہوتا۔ یہ بات اگر تمہاری سمجھ میں نہ آرہی ہو تو زلیخا پر طعنہ کرنے والی حسین سہیلوں کے حال پر غور کرو! یوسفؑ کے ہوشربا جمال سے وارفتہ ہو کر اُنہوں نے اپنا ہاتھ کاٹ لیا اور خبر بھی نہ ہوئی کہ درد کیا چیز ہی۔ فلمّا رأینہ اکبرنہ وقطّعن ایدیھُنّ[2]، زبانِ حال سے وہ کہہ رہی تھیں ؎

این است کہ خوں خوردہ دل بردہ بسے را ‏ ‏ ‏ بسم اللہ اگر تابِ نظر است کسے را

شاید یہی معنی ہیں عرفا کے اس قول کے کہ "اُنس کے قرب سے ادراکِ الم مفقود ہو جاتا ہی"

ایمان اور محبت میں پختہ ہونے کے بعد تم کو بیماریوں، بلاؤں، فاقوں میں وہ اسرارِ لطف و رحمت نظر آنے لگینگے کہ تم کہہ اُٹھوگے کہ رسول اللہ نے سچ فرمایا: حُفّت الجنّۃ بالمکارہ وحفّت النّار بالشھوات[3]۔ بلاؤں اور مصیبتوں سے نفس دب جاتا ہی، ذلیل و خوار ہو جاتا ہی، حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتا ہی، ان سے ربط قائم کر لیتا ہی اور سبھوں سے ٹوٹ جاتا ہی، خلق سے فانی ہو جاتا ہی! غم سے زیادہ مؤثر شئے سیرت سازی کے لیئے کوئی اور نہیں غم ہی کے ذریعہ نفس کی خامیاں دور ہوتی ہیں، قلب کا تزکیہ ہوتا ہی، روح کا تجلیہ ہوتا ہی! بلا و غم کی وجہ سے اگر تم نے اپنے امراضِ قلبی کا معالجہ کر لیا، نفس کی تطہیر میں کامیابی حاصل کر لی، ایمان اور عملِ صالح

---

[1] شکر ہی اللہ تعالیٰ کا اُس چیز پر جو بُری معلوم ہو اور جو خوش نظر آئے۔ [2] پھر جب دیکھا اس کو ششدر رہ گئیں اور کاٹ ڈالے اپنے ہاتھ۔ [3] جنت تو ان باتوں سے گھری ہوئی ہی جو نفس کو ناگوار ہیں اور دوزخ شہوتوں (خواہشوں) سے گھری ہوئی ہی (جب خواہش پرستی کرتے رہوگے تو دوزخ تک رسائی ہوگی)

سے مزین ہو گئے، ربطِ حق قائم کر لیا، استقامت پیدا کر لی تو یاد رکھو کہ غم نے تمہیں "نورِ عظیم" کے حاصل کرنے میں مدد دی اور ایسے غم پر ہزاروں خوشیاں قربان ہیں! وہ خوشیاں جن کی وجہ سے تم شہوتوں میں گرفتار تھے، ہوا و ہوس کے شکار تھے، ظلمتوں میں گھرے ہوئے تھے اور نور سے دور تھے! حق تعالیٰ سے تمہارا کوئی ربط نہ تھا، شیطان تمہارا قرین تھا، تم پر مسلط تھا، اور اس وعید کے تم مصداق تھے: "ومن یعش عن ذکر الرحمٰن نقیض لہٗ شیطاناً فھو لہٗ قرین[۱]"

بلا کے اسی فلسفہ سے واقف ہو کر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "افضل عیش" (بہترین زندگی) ہم نے صبر میں پائی! حضرت ابوبکر صدیقؓ بیمار ہوئے لوگوں نے عیادت کی اور کہا کیا ہم طبیب کو بلائیں؟ فرمایا طبیب نے مجھ کو دیکھ لیا۔ کہا کہ پھر کیا کہا؟ فرمایا کہ یہ کہا ہے کہ "انی فعال لما ارید[۲]"۔ معروف کرخی فرمایا کرتے تھے: "لیس بصادق فی دعواہ من لم یتلذذ بضرب مولاہ" جو اپنے مولیٰ کی ضرب سے متلذذ نہیں ہوتا وہ سچا غلام نہیں، اپنے دعوئے عبودیت میں صادق نہیں بعض عارفین کی جیب میں یہ لکھا رہتا تھا "واصبر لحکم ربک فانک باعیننا[۳]" مصیبت کے وقت اس پر نظر ڈال لیتے اور محض اس خیال سے کہ حق تعالیٰ ہماری اس مصیبت کو جانتے ہیں، دیکھ رہے ہیں، جھومتے رقص کرتے! رسول اللہ نے اس آیت پر وجد فرمایا تھا اور ام المؤمنین عائشہ صدیقہؓ آپ کے پاؤں پر گر گئی تھیں! اسی لیے سلف کے بعض بزرگ تعزیتِ مصاب یوں کیا کرتے تھے: اصبر لحکم ربک۔ اس کے ساتھ اس قولِ نبوی صلعم کا سُنا دینا بھی مومن کی خاص تسلی کا باعث ہو گا۔

اذا احبّ اللہ عبداً ابتلاہ فان — جب اللہ بندہ سے محبت کرتا ہے تو اُس کو مصیبت میں مبتلا کرتا ہے۔

---

[۱] اور جو کوئی آنکھ چرائے رحمٰن کی یاد سے ہم اُس پر مقرر کر دیں ایک شیطان پھر وہی ہے اُس کا ساتھی۔

[۲] وہی کرتا ہوں جو میں چاہتا ہوں [۳] اپنے رب کے حکم پر صبر کر کیونکہ تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہے۔

صبراجتباہ وان رضی اصطفاہ   اگر وہ صبر کرے تو اپنا پسندیدہ اور راضی ہے تو برگزیدہ بنالیتا ہے"

اب ایک کلی نفسیاتی قانون پر غور کرو۔ انسان کے لیے مصیبتوں اور آفتوں کا برداشت کرنا اس وقت کسی قدر آسان اور سہل ہوتا ہے جب اس کو کسی اچھے بدل کی توقع ہوتی ہے۔ مثلاً اگر میں اپنے وطن سے دور اہل وعیال سے مہجور کسی جگہ تمام دن محنت ومشقت میں گذار رہا ہوں تو واقعی میرے لیے ایک مصیبت ہے لیکن میں اس کو مصیبت نہیں سمجھتا کیونکہ مہینے کے ختم پر مجھے اس کا معاوضہ تنخواہ کی صورت میں مل جاتا ہے۔ یہ میرے غموں کو بھلا دیتا ہے۔ میرے زخموں کے لیے مرہم کا کام دیتا ہے! اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر ان وعدوں اور بشارتوں پر غور کرو جو قرآن کریم میں اس شخص سے کی جارہی ہیں جو مبتلائے مصیبت ہے اور صبر کر رہا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دنیا وآخرت کی ساری بھلائیاں صبر ہی میں رکھی ہیں! امام احمد رضی اللہ عنہ کی تحقیق ہے کہ قرآن میں صبر کا ذکر نوے جگہ آیا ہے! ہم یہاں چند ان بشارتوں کا ذکر کرتے ہیں جو صابر کے حق میں آئی ہیں، اگر وہ ان کو پیش نظر رکھے، ان پر یقین واذعان کے ساتھ تفکر کرے تو چیخ اٹھے کہ بلا از دوست عطا است وز عطا نالیدن خطا است!"

صبر سے ہم حق تعالیٰ کے محبوب بنتے ہیں ان اللہ یحب الصابرین[1] اور جو حق تعالیٰ کا محبوب ہو اس کو کس چیز سے حزن ہو سکتا ہے اور کس چیز سے خوف؟ صابر کو حق تعالیٰ کی معیت نصیب ہوتی ہے ان اللہ مع الصابرین[2]۔ اور یہ معیت سوکھی معیت نہیں، جس کے ساتھ حق تعالیٰ ہوں وہ کیسے ذلیل ہو سکتا ہے کیسے مقہور ہو سکتا ہے، خلق اس کا کیا بگاڑ سکتی ہے؛ لا طاقۃ للمخلوق مع قدرۃ الخالق! صبر ہی سے امامت وپیشوائی نصیب ہوتی ہے وجعلنا منہم ائمۃ یہدون بامرنا لما صبروا[3] خلق کی ہدایت کا منصب سپرد ہوتا ہے،

---

[1] اللہ صبر کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے   [2] اللہ صبر کرنے والوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

[3] اور کیے ہم نے ان میں سے پیشوا جو راہ پر بلاتے تھے ہمارے حکم سے جب وہ صبر کرتے رہے۔

صابر کے لیے اس کا صبر اعداء کے مکر و فریب کے مقابلہ میں ایک زبردست سپر ہے۔ وان تصبروا وتتقوا لا یضرکم کیدھم شیئاً[1] بالآخران پر غالب ہونا اس کے لیے یقینی ہے فاصبر ان العاقبۃ للمتقین، اس کا اپنے مطلب پر فائز ہونا ضروری ہے، وتمت کلمت ربک الحسنیٰ علیٰ بنی اسرائیل بما صبروا یعنی تیرے پروردگار نے جو وعدہ بنی اسرائیل کے ساتھ کیا تھا یعنی دشمنوں سے نجات اور ملک و حکومت کے عطا کرنے کا وعدہ صبر ہی کی وجہ سے ایفا ہوا! صابرین کے لیے غیر محدود اجر کا وعدہ ہے۔ انما یوفی الصابرون اجرھم بغیر حساب، سلیمان بن قاسم نے کہا ہے کہ ہر عمل کا ثواب معلوم ہے مگر صبر کا اجر "بغیر حساب" ہونے کی وجہ سے نامعلوم و ناقابل علم! حق تعالیٰ نے صابروں کے لیے اپنی رحمت، ہدایت اور صلوٰۃ یکجا جمع کیے ہیں اور یہ اکٹھے ان کے سوا کسی اور کو نہیں دیے۔ وبشر الصابرین اذا اصابتھم مصیبۃ قالوا انا للہ وانا الیہ راجعون اولٰئک علیھم صلوات من ربھم ورحمۃ واولٰئک ھم المھتدون[2]!

اگر درد گریز پا، سریع الزوال، فانی درد، صبر کے ساتھ برداشت کرلیا جائے، اور اس کی برداشت ناممکن بھی نہیں کیونکہ ناقابل برداشت "تکلیف" کسی کو دی بھی نہیں جاتی تو دیکھو اس کے معاوضہ میں کیا مل رہا ہے؟ کن چیزوں کا وعدہ ہو رہا ہے؟ اور کون وعدہ کر رہا ہے؟ کس کی زبانی وعدہ کیا جا رہا ہے؟ کیا تمہارے قلب میں ایمان کی شمع روشن ہے، اگر وہ "غلاف" میں نہیں باندھ دیا گیا ہے، "اوندھا" نہیں ہو گیا ہے، اگر وہ ادراک کی قوت رکھتا ہے اور ان حقائق کا ادراک کر رہا ہے تو کیا درد اس کے لیے ایک نعمت بے بہا نہیں[3]؟

---

[1] اگر تم صبر کرو اور اللہ سے ڈرو تو ان کے مکر سے تمہیں کوئی ضرر نہیں پہنچیگا۔ [2] بشارت دو صابرین کو جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ کہتے ہیں کہ اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف رجوع کرنے والے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کے صلوات ہیں اور رحمت اور یہی ہدایت یافتہ ہیں۔ [3] (صفحہ ۴۶ پر)

کیا اس سے وہ متلذذ نہیں ہوگا، اُس کا مشتاق نہ ہوگا اور فرطِ اشتیاق میں یہ چیخ اُس کی زبان سے نہیں نکلیگی ؎

زہرِ غمِ دوست جز شکر نیست — این تیر نصیب ہر جگر نیست!
بدکے دہد آن حبیب جانی — شیرین بود آنچہ تلخ دانی!

اب غور کرو اس حدیث کے مفہوم پر:-

یتعاھد اللہ عبدہ بالبلاء کما حق تعالیٰ اپنے بندہ کی بلا کے ذریعہ خبرگیری کرتے ہیں اُسی طرح یتعاھد الوالد الشفیق ولدہ! جس طرح کہ مہربان باپ اپنے بچہ کی خبرگیری کرتا ہے۔

صحابہ کرام کے یہی ادراکات تھے اور ان ہی کی قوت سے اُنہوں نے اپنا سارا تن، من، دھن اسلام کی راہ میں قربان کردیا تھا۔ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔

صبر کا ادب یہ ہے کہ زبان کو شکوہ شکایت سے روکا جائے، سوائے حق تعالیٰ کے اپنی مصیبت کا کسی سے گلہ نہ کیا جائے۔ انما اشکو بثی وحزنی الی اللہ[۲]

"دردم نہاں بہ زطبیبانِ مدعی — باشد کہ از خزانۂ غیبم دوا کنند"

غور تو کرو کہ مخلوق سے شکوہ کرنے کے کیا معنی ہیں، یہی نہ کہ ایک رحیم و کریم ذات کا ایک غیر رحیم و غیر کریم ہستی سے شکوہ کیا جا رہا ہے! ایسا شخص کبھی حق تعالیٰ کی اطاعت کی حلاوت اپنے دل میں نہ پائیگا! "راس صبر" یہ ہے کہ مصیبت کو چھپایا جائے، من کنوز البر کتمان المصائب[۳] وما صبر من بث" (حدیث انس مرفوعاً) لیکن مصیبت میں یا درد کی حالت میں زبان سے ہائے

(نوٹ صفحہ ۴۵) [۱] ابوسعید سے مرفوعاً روایت ہے کہ دل چار طرح کے ہوتے ہیں (۱) اجرد (برہنہ) اس میں چراغ سا جلتا ہے، یہ مومن کا دل ہے (۲) اغلف، جس کو غلاف میں باندھ دیا گیا ہو، یہ کافر کا دل ہے (۳) منکوس (اوندھا) یہ خالص منافق کا دل ہے (۴) مصفح وہ دل جس میں (ایمان و نفاق) دونوں موجود ہیں یعنی زبانی ایمان کا دعویٰ اور دل میں اس کا یقین نہیں۔ [نوٹ صفحہ ہذا] [۲] میں دُکھڑا روتا ہوں اپنا اضطراب و غم اللہ کے سامنے۔
[۳] نیکی کا خزانہ مصائب کے چھپانے میں ہے، جس نے اپنے مصائب کو ظاہر کر دیا اُس نے صبر نہیں کیا۔

والے نکل جائے تو یہ منافی صبر نہیں بشرطیکہ ان سے شکوہ شکایت مقصود نہ ہو اور محض استراحت منظور ہو، کیونکہ کراہنے سے توجہ درد کی طرف سے ہٹ کر اس میں ایک قسم کی کمی محسوس ہوتی ہے اسی لیے "انین" (نالہ) کی دوسری قسم کے متعلق حکم ہے کہ "لا یکرہ ولا یقدح فی الصبر" یعنی صبر کے منافی نہیں اور پہلی قسم کو بروایت امام احمدؒ قادح صبر قرار دیا گیا ہے۔

بلا اور مصیبت کے وقت صبر کے معنی یہی ہیں کہ "توافق بالقضا" کیا جائے، گو فطری طور پر درد و حزن ہو رہا ہو، اور ہو گا کیسے نہیں، یہ تو اقتضائے بشریت ہے۔ انسان کامل، رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابراہیم کے انتقال پر فرما رہے تھے "انا بفراقك یا ابراهیم لمحزونون" (تیرے فراق نے اے ابراہیم ہمیں محزون کر رکھا ہے) لیکن عقلی صدمہ نہ ہونا چاہیے یعنی اس مصیبت کے واقعہ کو "بے محل" اور "قبل از وقت" خیال نہ کیا جائے، اس کے ساتھ توافق کیا جائے، زبان پر ہو ع ہر چہ آں خسرو کند شیریں بود۔ اور دل میں یہ خیال ہو ع جاندار داند جہاں داشتن۔ اب حکم کے تحت اسباب قطعیہ کا استعمال جائز ہے بلکہ ضروری ہے اور انسان کی فطرت ہی ایسی واقع ہوئی ہے کہ بغیر چارہ کار اختیار کرنے کے خاموش نہیں رہتی، لیکن اسباب کے استعمال میں نظر اسباب پر نہ ہو مسبّب پر، جو اسباب میں اثر پیدا کرتا ہے۔ علاج کلیہ طریقہ استعمال کیا جائے، اس کے تمام اجزاء کو سمجھ کر ان کی پابندی کی جائے تو رفتہ رفتہ رضا کا مقام حاصل ہو جاتا ہے جو راحت کبریٰ ہے، دنیا میں جنتِ عالیہ ہے!

استعانت کا چوتھا طریقہ حق تعالیٰ کی نعمتوں کا شکر ادا کرنا ہے۔

انسان کی زندگی میں غمی بھی ہے اور خوشی بھی، رنج بھی ہے اور راحت بھی، ظلمت بھی ہے اور نور بھی۔ قنوطیہ نے اپنی کوری عقل سے دنیا کے مبدء ہی کو شر قرار دیا اور بالآخر ثمرہ شیطنت (Pamdiubolism) کے نظریہ کے حامی بن گئے۔ ان کے تجربہ میں یہ دنیا بدترین دنیا

ثابت ہوئی، سوائے غم و حزن کے کوئی شے انہیں حقیقی نظر نہ آئی! اس کے برخلاف رجائیہ نے اس دنیا کو بہترین دنیا قرار دیا، غم و الم ان کی رائے میں محض منہ کا ذائقہ بدلنے کے لیے ہیں، تضاد سے لذت کی کیفیت میں اشتداد پیدا کرتے ہیں حقیقی نہیں اعتباری ہیں لیکن سچ تو یہ ہے کہ اس دنیا میں غم بھی حقیقی ہے اور خوشی بھی حقیقی۔ ان میں سے کسی ایک کو التباس قرار دینا خود کو دھوکے میں مبتلا کرنا ہے، حقیقت سے چشم پوشی کرنا ہے۔ اس کی تصدیق ہر شخص اپنے تجربے سے ہر روز کر رہا ہے، وہ نہ بلا کو قائم پاتا ہے نہ نعمت کو، ہر دم سے گذر رہا ہے، خوشی کے احساس کا انکار کرسکتا ہے نہ غم کے ادراک کا۔ بلا و نعمت کا پایا جانا ان کا محسوس ہونا ہے اور یہیں بارکلے[1] کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ موجود ہونا در اصل محسوس ہونا ہی ہے۔

بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسماء جلالی بھی ہیں اور جمالی بھی، اور یہ ہر وقت مصروفِ عمل ہیں۔ ایک لحظہ کے لیے معطل اور بیکار نہیں، خیر و شر، رنج و راحت، لذت و الم، نعمت و بلا ان ہی کی تجلیات کا نتیجہ ہیں اور حقیقی ہیں۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ بلا سے نجات پاتا ہے اور نعمت میں اضافہ۔ بصیرت محمدیہ نے دونوں کے لیے قلبی طریقے بتلائے ہیں، بلاؤں میں صبر اور نعمتوں میں شکر قلب انسانی میں ایک عظیم الشان انقلاب پیدا کر دیتے ہیں، اس کو ایک طرف تو نالہ و فریاد، ماتم و سینہ کوبی یاس و قنوط سے نجات دیتے ہیں اور دوسری طرف کبر، عجب، فخر و غرور، تبختر سے چھڑاتے ہیں ان سلبی و مضر جذبات سے نجات پاکر وہ قوت، ہمت اور عمل کا مخزن بن جاتا ہے اور اس کے لیے کائنات کی تسخیر آسان ہو جاتی ہے۔ اس کی توانائیاں رائیگاں نہیں جاتیں، صحیح جانب

---

[1] تصوریت کا بانی اٹھارویں صدی مسیحی کا ایک نہایت ذہین اور تیز فہم فلسفی (۱۶۸۵ء تا ۱۷۵۳ء) مادہ کے وجود ہی سے انکار کیا۔ "کائنات غیر مادی روحانی شی ہے اور محض نفوس یا ارواح کی جماعت پر مشتمل ہے"

لگ جاتی ہیں اور ایک نقطہ پر مرکوز ہو کر حیرت انگیز نتائج پیدا کرتی ہیں مصیبت میں صرف اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ارادہ بالکل شکستہ نہ ہو جائے، ہمت بالکل ٹوٹ نہ جائے، بلا کا بہادری سے مقابلہ کیا جائے، حواس بجا ہوں، یہی چیز صبر سے حاصل ہوتی ہے اور نعمت میں خطرہ اس بات کا لگا رہتا ہے کہ وہ حق تعالیٰ کو بھول نہ جائے جو تمام حسنات و محامد کا منبع ہیں اور اس طرح اس منبع سے دور نہ ہو جائے اور ظلمتوں میں گرفتار نہ ہو جائے، شکر سے یہ خطرہ رفع ہو جاتا ہے کیونکہ شکر کی حقیقت یہ ہے کہ نعمت کو حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھا جائے اپنی ذات یا خلق کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے، کیونکہ دراصل حق تعالیٰ ہی 'ضار' ہے اور 'نافع' نفع و ضرر ان ہی کے دستِ قدرت میں ہیں، گو حواس کی نگاہ کو یہی نظر آتا ہے کہ نعمت خلق ہی کے ہاتھ سے پہنچ رہی ہے لیکن چشم بصیرت جانتی ہے کہ یہ محض بمنزلہ اسباب و آلاتِ نعمت ہیں۔ قاسم، مجری و فاعل و مسبب حق تعالیٰ ہی ہیں وما بکم من نعمۃ فمن اللہ!

جب انسان اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر حق تعالیٰ کا شکر ادا کرتا ہے تو وہ اس کی نعمتوں میں اضافہ کرتے ہیں، یہ ان کا قطعی وعدہ ہے، کسی استثنا کی گنجائش نہیں لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ[1] اجابتِ دعا، رزق و غنا، توبہ و مغفرت کا انحصار اپنی مرضی پر رکھا ہے لیکن شکر کے عوض زیادتیِ نعمت کا حصول بلا تخلف ہے۔ اسی لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من نزلت الیہ نعمۃ فلیشکرھا، جس کسی پر نعمت کا نزول ہو اُس کو چاہیے کہ شکر ادا کرے"

سید مرسلاں و مرسل راز — داد فرماں بشکرِ نعمت و ناز

گلِ نعمت برائے ہر کہ شگفت — شکر آں روز و شب بباید گفت

اسی عظیم الشان صداقت کو جس پر نعمتوں کا بقا منحصر ہے، افصح العرب والعجم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اور نفسیاتی طریقہ سے ادا فرمایا ہے۔

[1] اگر تم شکر کرو تو یقیناً ہم (نعمتوں میں) اضافہ کرتے ہیں۔

النعمۃ وحشیۃ فقیدوھا بالشکر نعمت ایک وحشی جانور ہے شکر کی زنجیروں سے اُس کو باندھ رکھو

"خاتم ملک وحی و خاتم دیں　　شکر فرمود بر نحیف و سمیں

باز نعمت چو ہست وحشی را　　صید از قید شکر کن اورا

چوں گزاری تو شکر نستیزد　　ور شوی ناسپاس، بگریزد!"

نفسیات کا یہ ایک مسلمہ قانون ہے کہ انسان کو جب نعمت حاصل ہوتی ہے تو وہ خوش ہوتا ہے لیکن چند روز بعد یہ نعمت اپنی مانوسیت کی وجہ سے اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہے۔ اب اس میں کوئی ندرت باقی نہیں رہتی اس کے وجود سے اس کو کوئی خاص فرق اپنی زندگی میں محسوس نہیں ہوتا اور باوجود ناز و نعم میں گھرے ہونے کے وہ تنگی محسوس کرتا ہے، لیکن اگر یہ مفقود ہو جائے، یا ہاتھ سے چھین لی جائے تو اب اس کو اس کی قدر ہوتی ہے، "قدر نعمت بعد زوال" اسی صداقت کا اظہار ہے۔ علاوہ ازیں احساس نعمت کا مفقود ہونا گویا نعمت ہی کا مفقود ہونا ہے، اگر نعمت سے مجھے خوشی نہ ہو، کوفت ہو، تعب ہو تو یہ میرے لیے نعمت نہیں زحمت ہے۔ ان حقائق کو سمجھ لینے کے بعد تمہیں معلوم ہوگا کہ ازدیاد نعمت میں شکر کا کتنا دخل ہے، نعمت کے شعور سے نعمت کا بقا ہے، شعور کا فقدان نعمت کا فقدان ہے اسی لیے احساس نعمت کو زندہ رکھنا چاہیے اور یہی چیز شکر سے حاصل ہوتی ہے۔ حضرت حسن بصری شکر کو "جالب" اور "حافظ" کہتے تھے کیونکہ وہ موجودہ کا حافظ اور مفقودہ نعمتوں کا "جالب" ہے۔ شکر سے نعمت سلب و نقصان سے محفوظ ہو جاتی ہے اور چونکہ شعور میں نعمتوں کے ادراک کی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، وہ ان چھوٹی چھوٹی عنایتوں کا بھی مشاہدہ کرنے لگتا ہے جو اس کے قبل نظر سے پوشیدہ تھیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شکر سے نعمتوں میں قطعی اضافہ ہوتا ہے۔ الشاکر یستحق المزید (شاکر زیادتی کا مستحق ہے) ایک نفسیاتی صداقت ہے! اسی لیے ہمارے

"اسوۂ حسنہ" کو جب کبھی کوئی امرِ خوشی کا پیش آتا تو شکرِ الٰہی کی ادائی کے لیے سجدہ میں گر جاتے (رواہ احمد)

انسان کی کچھ عجیب فطرت ہے، نعمتوں کو بہت جلد بھول جاتا ہے اور مصیبتوں کا ہمیشہ شکوہ کرتا رہتا ہے۔ کسی عرب شاعر نے اس پر خوب تہدید کی ہے:

یا ایّھا الظّالم فی فعلہ　　والظّلم مردودٌ علیٰ من ظلم

الیٰ متیٰ وحتّیٰ متیٰ　　تشکو المصیبات وتنسی النعم[1]

ذرا ہمیں اپنی نعمتوں کو دُہرانا چاہیے جن کی طرف ہماری نظر نہیں جاتی۔ پہلے "نعمت نفع" کو لیجیے پھر "نعمت دفع" کو۔ دونوں بیشمار ہیں۔ "نعمت نفع" میں آدمی اپنے صحیح و سالم قد و قامت پر نظر کرے، صحت و عافیت پر غور کرے، اُن لذتوں کا خیال کرے جو کھانے پینے اور جنسی خواہشوں کی تکمیل میں اُس کو میسر ہیں۔ پھر "نعمت دفع" کے سلسلہ میں یہ دیکھے کہ وہ اپاہج نہیں، ہزاروں بیماریوں سے محفوظ ہے، دشمنوں اور مخالفوں کے شر سے مامون ہے، صاحبِ ایمان ہر نعمت کو ایک اور نقطۂ نظر سے دیکھ سکتا ہے: اس کو "نعمتِ توفیق" بھی حاصل ہے اور نعمتِ عصمت بھی! نعمت توفیق یہ کہ اُس کو ایمان، توحید، صدق و استقامت حاصل ہے، نعمتِ عصمت یہ کہ وہ کفر و شرک، نفاق و ارتداد، بدعت و فسق و غفلت سے محفوظ رکھا گیا ہے۔ اگر ان نعمتوں کی وہ تفصیلات میں جائے، ان کی جزئیات پر نظر کرے، اپنی صلاحیت و استعداد پر غور کرے، یہ دیکھے کہ اُس کو ان نعمتوں کا کیا حق ہے تو بے اختیار چیخ اُٹھے۔

اے لطفِ تو من قرار نتوانم کرد　　احسانِ تو شمار نتوانم کرد

گر بر تنِ من زبان شود ہر موئے　　یک شکر تو از ہزار نتوانم کرد　(ابوسعید رحمۃ)

سچ ہے: اِن تعدّوا نعمۃ اللّٰہ لا تحصوھا "اگر تم اللہ کی نعمتوں کا شمار کرو تو گن نہ سکو" لب ان

[1] اے اپنے فعل میں ظلم کرنے والے تجھے معلوم ہے کہ ظلم ظالم پر لوٹ کر آتا ہے، کب تک اور کہاں تک تو مصیبتوں کا شکوہ کرتا رہیگا اور نعمتوں کو بھلاتا جائیگا؟

لاتعداد احسانات کا شکر انسان کیسے ادا کر سکتا ہے، اسی لیے کہا گیا ہے کہ "شکر" ادائے شکر سے اپنے عجز کا جان لینا ہے" ادائے شکر کے ساتھ ہی ایک اور شکر لازم آتا ہے کیونکہ شکر کی توفیق بھی تو حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے اور یہ توفیق خود ایک بڑی نعمت ہے جس کا شکر ضروری ہوا پھر اس شکر کا شکر، وہلم جراً الیٰ نہایت! اس لیے احسان و منت باری تعالیٰ کا مشاہدہ خود شکر ہے، ان کی نعمتوں کا اعتراف خود شکر ہے، ان کے حصول کے بعد مرضیاتِ حق پر قائم رہنے کی دعا، خود شکر ہے۔ ان پر حق تعالیٰ کی ثنا خود شکر ہے!

حق تعالیٰ سے استعانت کے دوسرے طریقے اجمالاً یہ ہیں: ہمیں چاہیے کہ گناہوں کے صدور پر توبہ کریں، حق تعالیٰ مغفرت سے ہماری استعانت فرماتے ہیں انہ کان للاوابین غفوراً۔ وہ رجوع کرنے والوں کو معاف کرتے ہیں، کتنا تسکین بخش اور محبت آمیز پیام ہے: انی لغفار لمن تاب و اٰمن و عمل صالحاً ثم اھتدیٰ "میں معاف کر دیتا ہوں اُس کو جس نے توبہ کی، ایمان لایا، نیک عمل کیے اور پھر اس راستہ پر چلا"۔ توبہ و ندامت سے گناہ کی سیاہی قلب سے محو ہو جاتی ہے، گناہوں سے تنفر پیدا ہو جاتا ہے، نیکیوں سے محبت پیدا ہوتی ہے اور تائب حق تعالیٰ کا محبوب ہو جاتا ہے "ان اللہ یحب التوابین"۔

ہم نے اوپر تفصیل سے دکھایا ہے کہ قوت و اثر اصالۃً صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہیں لا قوۃ الا باللہ، اس لیے ہمارے خوف و رجا کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے قائم ہو جاتی ہے اور اس کے قیام کے ساتھ ہی حق تعالیٰ ہمیں مخلوق سے غنی اور بے نیاز کر دیتے ہیں اور اس غنا کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہم اس قاتل جذبہ کے چنگل سے آزاد ہو جاتے ہیں جو سنگ پرستوں کی زندگی کو سکون و طمانیت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیتا ہے، یہ خوف کا جذبہ ہے جس نے ان کو سوتے جاگتے، ہر وقت پریشان، مضطر اور حواس باختہ کر رکھا ہے اور جس کی وجہ سے انھیں ہر

کونے میں ایک دام دکھائی دیتا ہے اور ہر گوشہ میں ایک درندہ !

اگر ہم اس امر میں حق تعالیٰ سے استعانت چاہیں کہ وہ ہمیں یاد رکھیں اور ہم سے راضی رہیں تو ہمیں چاہیے کہ ہم حق تعالیٰ کو یاد رکھیں اور ان کے ہر حکم و فعل سے راضی ہو جائیں فاذکرونی اذکرکم تم مجھے یاد کرو میں تمھیں یاد کرونگا، اسی لیے حکم فرمایا کہ اذکروا اللہ ذکراً کثیرًا، اور ہمارے راضی ہو جانے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ہم سے راضی ہو جاتے ہیں۔ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ۔

آناں کہ رضائے حق بجاں می جویند ۔۔۔ درراہ رضائے او بسر می پویند

ہر یک ہمہ آں کنند کہ حق فرماید ۔۔۔ حق نیز ہماں کند کہ ایشاں گویند

اوپر جو کچھ ہم نے کہا اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذہب یا دین مشتمل ہے دُو اجزاء پر عبادت و استعانت پر: لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار سے ہمارے قلوب سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو جاتی ہے! اس قلب کی عظمت کا کیا کہنا جس سے غیر اللہ کی معبودیت و ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی ربوبیت و معبودیت متمکن ہو گئی ہے جس کے "اِلٰہ" قطعاً اللہ ہیں یعنی جس کے معبود، جس کے مسجود، جس کے مقصود قطعاً اللہ ہیں، جس کے رب، جس کے مستعان قطعاً اللہ ہیں! اس قلب میں توحید کا جلوہ ہے، ایمان کا نور ہے، وہ نورانی قلب ہے، حق تعالیٰ کا محبوب ہے اور حق تعالیٰ اس کے وکیل ہیں، کفیل ہیں، ولی ہیں، مولیٰ ہیں، نصیر ہیں، حفیظ ہیں اور ہادی ہیں!

اس ضمن میں چند تعریفات یاد رکھو: جیسا کہ تم نے دیکھا ہے ذات اللہ ہی کو اِلٰہ قرار دینا، یعنی معبود و مستعان قرار دینا، زبان سے اقرار اور دل سے اُس کی تصدیق کرنا "توحید" ہے، اس اقرار و تصدیق سے قلب سے شرک کا خروج ہو جاتا ہے اور توحید داخل ہو جاتی ہے،

جس ذاتِ پاک نے یہ پیام ہم تک پہنچایا محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کی رسالت کے اقرار و تصدیق سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے اور ایمان جلوہ افروز ہوتا ہے۔ ایمان میں دو چیزیں ہیں، ایمان میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت اور صرف اللہ وحدہٗ لاشریک لہٗ کی الوہیت کی تصدیق ہے۔ توحید میں اللہ تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت اور ان کے ماتحت بندہ کی عبادت و استعانت کی تصدیق داخل ہے۔ اس کا زبان سے اقرار اور دل سے انکار یا شک "نفاق" ہے۔ اس کی تصدیق کے بعد انکار "ارتداد" ہے۔ یہ مثل شرک کے دین و مذہب کی نفی ہے، بغاوت ہے اور اس لیے ناقابلِ معافی! اور "بدعت" بھی بُری بلا ہے، یہ دین میں کسی نئی بات کا پیدا کرنا ہے۔ یا جو دین کی بات نہیں اُس کو دین سمجھنا ہے۔ غیر شریعت کو شریعت بتلانا "افتراء علی اللہ" اور ایک گونہ "ادعائے نبوت" ہے! بدعتی کو توبہ کم نصیب ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ اس کو مستحسن سمجھ رہا ہے پھر توبہ کیوں کریگا۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کل بدعۃ ضلالۃ و کل ضلالۃ فی النار"

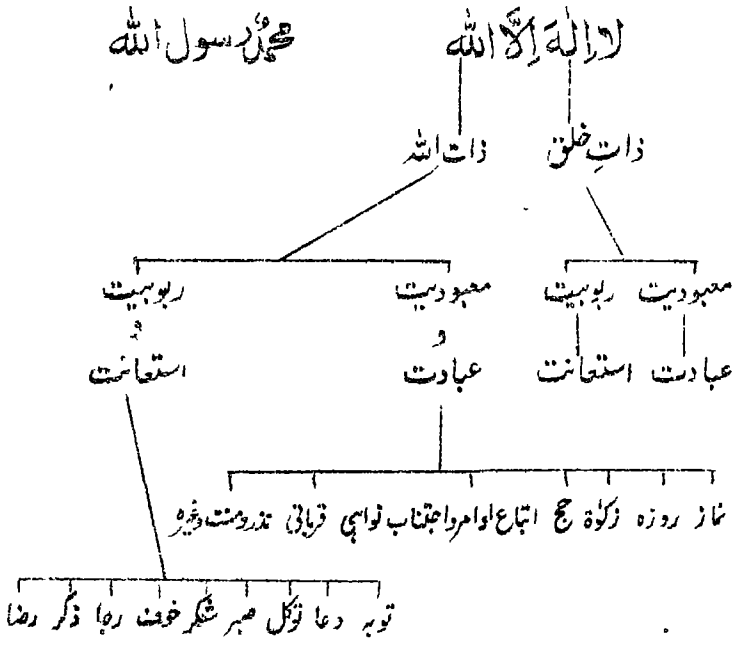
قبل ایمان کفر و شرک سے توبہ لازم ہے، پھر ایمان یعنی لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللہ محمد رسول اللہ کی قلبی تصدیق اور لسانی اقرار جس سے غیر اللہ کی معبودیت اور ربوبیت فنا ہو کر اللہ کی معبودیت و ربوبیت متمکن ہو جائے۔ اب نفاق، ارتداد، بدعت، فسق و فجور سے احتراز، ایمان اور عمل صالح پر استقامت۔ یہ ہے دین یا "بندگی" جس کے متعلق عارف روم نے کیا خوب کہا ہے ؎

گر تو خواہی خرمی و دل زندگی ۔۔۔ بندگی کن، بندگی کن، بندگی
زندگی مقصود بہرِ بندگی است ۔۔۔ زندگی بے بندگی شرمندگی است
جز خضوع و بندگی و اضطرار ۔۔۔ اندریں حضرت ندارد اعتبار

ہر کہ اندر عشق یابد زندگی — کفر باشد پیش او جز بندگی
ذوق باید تا دہد طاعات بر — مغز باید تا دہد دانہ شجر

قُل ہٰذہٖ سبیلی ادعوا الی اللہ تعالیٰ علی بصیرۃ انا و من اتبعنی وسبحان اللہ وما انا من المشرکین (یوسف ع ۱۱)

ضمیمہ

مندرجہ ذیل نقشہ سے دین کے سارے اجزاء کی تلخیص پیش نظر ہو جاتی ہے۔

باب ۳

قرب و معیت[۱]

لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ

ھُوَالاوّلُ والاٰخرُ والظّاھرُ والباطنُ وھو بکلِّ شیءٍ علیم (پ۲۷ ع۱)

مرتبۂ دین کی یہ تعلیم ہے کہ اللہ ہمارے الٰہ ہیں، وہی ہمارے معبود ہیں، رب ہیں، ان ہی کی ہم عبادت کرتے ہیں اور ان ہی سے استعانت کرتے ہیں، لیکن یہ اللہ جن کی ہم عبادت کرتے ہیں اور جن سے ذل و افتقار یا بندگی کی نسبت جوڑتے ہیں کہاں ہیں؟ ہمیں خبر دی گئی ہے کہ وہ ہمارے 'اول' ہیں، 'آخر' ہیں، 'ظاہر' ہیں، 'باطن' ہیں، ہم سے 'قریب' ہیں، 'اقرب' ہیں، 'محیط' ہیں، "ساتھ" ہیں۔ تو پھر ہم کیا ہیں؟ ہم کون ہیں کہ ہماری ذات ہی کے عرفان سے حق تعالیٰ کا عرفان ممکن نظر آتا ہے؟ اس علم نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ آخر ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟

فلسفی گشتی و آگہ نیستی — خود کجا و از کجا و کیستی!

از خود آگہ چوں نۂ اے بے شعور — پس نباید بر چنیں علمت غرور (رومی)

در رفع حجب کوش نہ در جمع کتب — کز جمع کتب نمی شود رفع حجب (جامی)

لیکن یہ خود شناسی، قیاس و تخمین یا ظن کی راہ سے نہ ہونی چاہیے بلکہ قرآن و حدیث کی رو سے اللہ اور اس کے رسول کے قال سے حقائق ایمان کی یافت ہیں عقل کی آنکھ اتنی ہی معتبر ہے جتنی کہ مادر زاد اندھے کی آنکھ الوان کے ادراک میں، اگر منطق در لٹے واستہ لال سے کوئی شخص

۱۔ یہ مقالہ "خلق و حق" کے عنوان سے مجموعہ تحقیقات علمیہ جامعہ عثمانیہ جلد ہشتم ۱۳۶۲ء میں شائع ہوا۔

عارفِ خود شناس وحق شناس ہوتا تو شیخ سینا ابو علی کی ولایت میں کسی کو شک نہ ہوتا اور فخر رازی کے راز دارین ہونے میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا عقل شاید حق تعالیٰ کے در تک تو پہنچا دیتی ہے لیکن آگے کا قدم ان ہی کی عنایت و فضل پر موقوف ہے۔

عقل رہبر لیک تا درِ او   داں عنایت سازدت برِ او

ان ہی حقایقِ ایمانی کو ایک عارف نے اس طرح ادا کیا ہے:۔

چوں بدانی تو کماہی خویش را   علمِ عالم حاصل آید مر ترا!

گرہمی خواہی کہ باشی حق شناس   خویش را بشناس نہ زراہِ قیاس

بل زراہِ کشف و تحقیق و یقیں   عارفِ خود شو کہ حق دانی ست ایں

اب عرفانِ نفس کے لیے ہمیں قرآن کی رہنمائی کافی ہے۔ کائنات کی ساری چیزوں کے علاوہ "شیٔ" کا اطلاق ہماری ذات پر بھی ہوتا۔ اب اشیاء کی تخلیق کے متعلق حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ   جس شئے کا حق تعالیٰ ارادہ فرماتے ہیں تو اُس کو کہتے ہیں

كُنْ فَيَكُونُ (پ ۲۳ ع ۴)   کہ ہو جا پس وہ ہو جاتی ہے۔

ظاہر ہے کہ خطاب شئے سے ہو رہا ہے، امر کُن کی مخاطب شئے ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں۔ یا تو شئے خارج میں موجود ہے یا معدوم۔ پہلی صورت میں امر کُن کا خطاب تحصیل حاصل ہے، موجود شئے کا موجود ہو جانا بے معنی ہے، اگر شئے معدوم محض ہے تو پھر بھی خطاب باطل ہوگا، معدوم محض مخاطب کیسے ہو سکتی ہے۔ لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شئے جس کو ارادۂ الٰہی خارجاً و ظاہراً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کُن کی مخاطب ہے، علماً تو ثابت ہو بوجود ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہو بوجود عینی۔ اشیاء کی اسی عدمیت خارجی پر حق تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے:۔

وقد خلقتك من قبل و   قبل از خلق تو کوئی شئے نہ تھا یعنی معدوم تھا، وجود خارجی نہ رکھتا

لم تك شيئا (پ۱۶ ع ۴) تھا، میں نے تجھے خلق کیا۔

اِن نصوص سے یہ دو چیزیں ثابت ہو رہی ہیں: (۱) ہر شئ قبل تخلیق حق تعالیٰ کی "معلوم" ہے، اس کا ثبوتِ علمی ذاتِ حق میں متحقق ہے، قبل از خلق خالق کو اپنی مخلوق کا علم ضروری ہے، اس کا مزید ثبوت اِن آیات سے ہوتا ہے۔

اَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ (پ۲۹ ع ۱) وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيْمُ (پ۲۳ ع ۱)

اور تخلیق کے بعد بھی وہ حق تعالیٰ کی معلوم ہے، وهو بكل شئ عليم (۲ ع ۹) سے قرآن اس چیز کو واضح کر رہا ہے، لہذا شئ کی ماہیت "معلوم" ہے، علم الٰہی میں ثابت اور اسی کی ذات پر عارض یا ذات میں مندرج

(۲) ہر شئ خارجاً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اللّٰہ خالق کل شئ (۱۳ ع ۸ و ۲۴ ع ۳) اس کا بین قرآنی ثبوت ہے۔ اشیاء کی ذوات قبل تخلیق علم الٰہی میں ثابت ہیں، ثبوت علمی رکھتی ہیں، معلومات حق ہیں، صور علمیہ حق ہیں اور یہی امر کُن کی مخاطب ہیں، اور یہی مرتبہ علم (باطن) سے عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور حسب امر کُن سے اپنے اقتضا کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں۔ اسی اعتبار سے تمام عالم کا نام "ممکن الوجود" ہے، بالغیر موجود ہے، علماً و خارجاً، علماً کیونکہ اشیاء ذاتِ الٰہی کی صور علمیہ ہیں، اسی سے قائم ہیں، خارجاً کیونکہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجود خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں، وجود کو عاریۃً اس سے لے رہی ہیں، قبل تخلیق وجود خارجی سے عاری تھیں، معدوم اضافی تھیں "لم تك شيئا" کا مصداق تھیں۔

اب ذواتِ خالق و مخلوق عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے ذرا اُس کی نوعیت پر غور کرو، یہاں تمہیں مغائرت حقیقی و ضدیت کلی نظر آئیگی۔ ذاتِ خالق اور ذات مخلوق، ذاتِ عالم و ذوات معلوم میں بے تاویل و بے احتمال آخر علائق غیریت ثابت ہوتی ہے۔

ل صوفیہ صافیہ کی اصطلاح میں یہ اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں۔ ان کے دوسرے نام ماہیات اشیاء، حقائق اشیاء، صور علمیہ وغیرہ ہیں۔

ایک مثال پر غور کرو۔ نقاش کے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے پردہ بردہ اس نقش کو پیش کرتا ہے۔ باغ بحیثیت صورتِ علمی یا تصور نقاش کے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجود ذہنی کے لیے نقاش کے ذہن کا محتاج ہے یعنی قائم بالذات نہیں، قائم بالغیر ہے، باغبان کا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات، نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تحیز رکھتا ہے، محدود و مقید ہے، نقاش کے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، یہ ان تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے۔ غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورت ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں، نہ نقش نقاش، دونوں میں بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے:۔

اسی طرح بلا تشبیہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ذات حق اور ذواتِ اشیا، عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریت کلی پائی جاتی ہے:

ذاتِ حق بالذات موجود ہے، قایم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں، اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفاتِ وجودی سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذوات اشیا فی نفسہ شانِ عدمیت رکھتی ہیں کیونکہ انہیں وجود ذاتی نہیں، یہ اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صور علمی ہیں اور اس لیے بالغیر ثبوت علمی یا وجود ذہنی رکھتی ہیں۔ وجود ذاتی نہ ہونے کا نام عدم ہے، عدم اضافی، عدم حقیقی نہیں اور پھر ان کی ذواتِ عدمیہ میں نہ صفت حیات ہے نہ علم نہ ارادت نہ قدرت نہ سماعت نہ بصارت نہ کلام بلکہ یہ ذوات عدمیہ جملہ صفات عدمی سے متصف ہیں۔ مثلاً آپ اپنی ہی ذات کو لے کر غور کیجیے۔ یہ ایک صورتِ علمی والٰہی ہے، بالذات نہیں بالغیر موجود ہے، یعنی خارجاً معدوم اور علماً ثابت ہے، یہ ذات معدوم زندہ نہیں کیونکہ اس میں حیات نہیں تو اس کی صفت موت ہوئی جو ضد ہے حیات کی، اس میں علم نہیں،

تو اس کی اصلی صفت جہل ہوئی، اسی طرح وہ مضطر و مجبور و کور و کر و گنگ ہے، یعنی جملہ صفات عدمی سے متصف ہے۔ اب جو ذات وجود و صفات وجودیہ سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہوسکتا ہے البتہ اس میں قابلیات امکانیہ و فعلیہ کا تصور کیا جا سکتا ہے جن کو کسبیات بھی کہا جاتا ہے یہی اس کی ذاتیات ہیں۔ جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو، جو محض ثابت فی العلم ہو، اس سے آثار کا ترتب بھی ناممکن ہے۔ ذاتِ حق و ذاتِ خلق، عالم و معلوم کا یہ فرق اتنا اہم ہے کہ ہم اس کو پھر ایک خاکہ کی شکل میں پیش کرتے ہیں:

ذاتِ خلق معلوم	ذاتِ حق عالم
۱۔ صورت ہے، تعین و تحیز، حد و مقدار رکھتا ہے	۱۔ بے صورت ہے، صورت کے لوازم سے منزہ ہے
۲۔ وجود ذاتی نہیں رکھتا، ثابت فی العلم ہے، عدمِ اضافی ہے۔	۲۔ وجود ذاتی رکھتا ہے، قائم بالذات و متصور بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے۔
۳۔ صفات عدمیہ سے موصوف، موت، جہل، اضطرار، عجز، صمّ، بکم، عمیٰ سے متصف ہے۔	۳۔ صفات وجودیہ سے موصوف ہے، یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔
۴۔ قابلیات امکانیہ و فعلیہ رکھتا ہے فعل نہیں یہی قابلیات فعلیہ کسبیات ہیں کیونکہ اس کی ذاتیات ہیں۔ ان ہی کو اقتضاءات، استعدادات	۴۔ معلوم کے قابلیات امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، فعال حقیقی ہے۔

لوازم ذاتیہ یا شاکلات کہتے ہیں: قُل کل یعمل علیٰ شاکلتہٖ

نفسِ تضاد و تبائن کو کسی بزرگ نے اس رباعی میں ادا کیا ہے ؎

معلوم خدا کہ از ازل غیر خدا است — ہم خارج وہم بعلم بیداں کہ جُدا است

ایں آں نبود یقیں و آں ایں نبود — ایں ایں از ازل و آں آں بجدا است

اس خاکہ پر غور کرنے کے بعد آپ پر یہ بخوبی واضح ہو جائیگا کہ آپ کی ذات معدوم الوصف اپنے تمام اوصاف، عدمیہ ذاتیہ اور قابلیات امکانیہ اور شاکلات کے ساتھ ذاتِ حق یا علم مطلق میں ثابت ہے، اور ذات حق بالذات موجود اور تمام صفات وجودیہ افعال ذاتیہ سے موصوف ہے، لہذا ان دونوں میں مغائرت تامہ پائی جاتی ہے۔ آپ کی ذات غیر ذات حق ہے، لیس کمثلہ شیٔ سے حق تعالیٰ اس غیریت حقیقی کو واضح کر رہے ہیں اور متعدد مقامات پر ذات مخلوق کو غیر اللہ سے تعبیر فرما رہے ہیں۔

ھل من خالقٍ غیر اللہ ؟ (پ ۲۲ ع ۱۳)

ام لھم الٰہٌ غیر اللہ (پ ۲۷ ع ۴)

افغیر اللہ تتقون (پ ۱۴ ع ۱۳)

افغیر اللہ تأمرونّی اعبد ایّھا الجاھلون (پ ۲۴ ع ۴)

افغیر اللہ ابتغی حکمًا (پ ۸ ع ۱۲)

ان الذین تعبدون من دون اللہ لا یملکون لکم رزقا فابتغوا عند اللہ الرزق واعبدوہ واشکروا لہ (پ ۲۰ ع ۱۴)

قرآنِ کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہوگیا کہ ذواتِ خلق خارجًا مخلوق ہیں،

واقلاً معلوم ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہوگئی اور سبحان اللہ
حاصل ہوا۔ اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارا حق تعالیٰ سے جو تعلق قائم ہوا اس کو بھی اچھی
طرح ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ نصوص قرآنیہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے "مولیٰ"
ہیں اور ہم ان کے "عبد" ہیں وہ حاکم ہیں ہم "محکوم" ہیں، وہ "رب" ہیں ہم "مربوب" ہیں، وہ "مالک"
ہیں ہم "مملوک" ہیں، وہ "الٰہ" ہیں ہم "مالوہ" ہیں، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم،
ہیں، وہ "خالق" ہم "مخلوق" ہیں۔ اس لیے یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ ذاتِ حق کی خلق ہو جائے اور
ذاتِ خلق کی حق بن جائے لان قلب الحقائق محال۔

شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ اسی صداقت کو فتوحات مکیہ باب ۳۲ میں اس طرح
پیش فرماتے ہیں:

انہ لیس للعبد فی العبودیۃ نھایۃ	عبد کے لیے عبودیت کی کوئی انتہا نہیں کہ
حتی یصل الیھا ثم یرجع ربا کما	اس کو پالے اور پھر رب بن جائے جس طرح کہ
انہ لیس للرب حد ینتھی الیہ	رب کے لیے کوئی حد نہیں کہ وہ ختم ہو جائے اور
ثم یعود عبدا فالرب رب غیر	وہ عبد بن جائے، اس لیے رب رب ہے بغیر
نھایۃ والعبد عبد غیر نھایت	نہایت اور عبد عبد ہے لانہایت۔

پھر اسی مفہوم کو شیخ نے ایک لطیف شعر میں ادا کیا ہے:

العبدُ عبدٌ وَ ان ترقّٰی　　　والربُّ ربٌّ وان تنزّل

بندہ بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے　　　رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کیوں نہ کرے

اور صاحبِ گلشنِ راز فرماتے ہیں:۔

نہ ممکن کو ز حد خویش گذشت　　　نہ او واجب شد و نے ممکن او گشت

هرآن که در حقائق هست فائق | نه گوید کیں بود قلب حقائق

حضرت شاہ کمال الدین رحؒ کا قول قاعدۂ کلیہ کو پیش کرتا ہے:-

صوفیہ کا یاد رکھ، قاعدۂ کلیہ | خلق نہ ہو جائے حق، عبد نہ ہو جائے رب

عطر کو کہنا شراب، آب کو کہنا سراب | خوب کو کہنا خراب، کذب ہے اور بے ادب

گرتو حقیقی دوئی عالم و حق میں ثبوت | ورنہ حقائق کے بیچ لاف نہ کر موند لب

کسی عارف نے کہا ہے:-

الحق موجود والعبد معدوم وقلب الحقائق محال فالحق حق والعبد عبد، یعنی

عبد سو عبد ہے اللہ سو اللہ مدام | حاشا للہ نہ کبھی عابد و معبود ہمہ اوست (کمال الدین شاہؒ)

عالم و معلوم، ذاتِ خالق و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عبد کی اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہوگئی کہ ذاتِ خلق یا معلوم وجود و صفات و ربوبیت، مالکیت و حاکمیت سے اصالۃً قطعاً عاری و خالی ہے، جب ہمیں اپنی ذات کے اس "فقر" کا عرفان حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات، وجود صفات وغیرہ اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات کے لحاظ سے "غنی" ہے اور "حمید" ہے۔ یہی مفہوم ہے اس نص کا: یا ایھا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (پ۲۲ ع ۳۰)

دعوتِ کلمۂ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے جزو اول سے بھی ہمیں یہی عرفان حاصل ہوتا ہے۔ دیکھو کفار نے بتوں کو معبود قرار دے رکھا تھا اور ان میں الوہیت کا اثبات کرتے تھے لیکن الوہیت کے لیے ربوبیت کا ماننا بھی ضروری ہے، کیونکہ اگر وہ فعال نہ سمجھے جاتے، حاجت روا اور مشکل کشا نہ مانے جاتے، رب اور مستعان نہ خیال کیے جاتے تو ان کی عبادت بھی نہ کی جاتی اور وہ الوہیت سے متصف نہ کیے جاتے اب افعال کے لیے صفات ضروری

ہیں کیونکہ ان ہی سے افعال کا صدور ہوسکتا ہے۔ صفات بغیر وجود کے ممکن نہیں وجود ہی ان کا منبع و مصدر ہوتا ہے۔ لا تینوں سے (ذواتِ خلق سے، غیر اللہ سے) الوہیت کی نفی کرتا ہے، ربوبیت کی نفی کرتا ہے، صفات و وجود کی نفی کرتا ہے، اور الّا ان ہی اعتبارات کا ذات اللہ میں اثبات کرتا ہے۔ اس طرح لا الٰہ الا اللہ سے بھی ہمیں ذواتِ خلق کا 'فقر' اور ذات حق کی 'غنا' حاصل ہوتی ہے اور اس اعتبار سے دونوں میں مغائرت کلی ثابت ہوتی ہے۔

اوپر جو کچھ تفصیل ہم نے آیات قرآنی کی روشنی میں بیان کی اس کا خلاصہ ایک مرتبہ اور پیش کیا جانا ہمارے نزدیک ضروری ہے گو تکرار کا خوف ہمیں ضرور لاحق ہے لیکن موضوع کی اہمیت ہمیں اس امر پر مجبور کر رہی ہے:

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان (جو عرفان رب کے لیے ضروری ہے) یہ حاصل ہوا کہ "ہماری ذوات معلوماتِ حق ہیں اور غیر ذاتِ حق۔ ہمارے لیے صورت و شکل تعین و تحیز مقدار و حد ہے۔ حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم ہے اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود ہے، ہمارے لیے وجود ذاتی نہیں اور حق تعالیٰ کے لیے عدم نہیں۔ ہم میں صفاتِ عدمیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں صفات وجودیہ نہیں اور حق تعالیٰ میں صفاتِ عدمیہ نہیں۔ ہم میں قابلیات امکانیہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے، ہم میں تخلیق فعل نہیں، ہماری قابلیات امکانیہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کسبیات ہیں"

"مختصراً یہ کہ حق تعالیٰ کے لیے ہماری چیزیں نہیں اور حق کی چیزیں ہمارے لیے اصالۃً نہیں، اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لیے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کریں تو توحید حاصل ہوتی ہے"۔

"اِس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لیے ثابت ہیں مثلاً وجود دانا، صفات وافعال، مالکیت وحاکمیت۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذواتِ خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اوران میں تحدید کس طرح پیدا ہوئی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ یہ حق تعالیٰ کے لیے کامل مطلق قدیم ہیں اور ہمارے لیے ناقص ومقید وحادث۔ ان ہی اہم سوالات کی تشریح اوران کے جواب کی کوشش ہمارے اس مقالہ کا باقی کام ہے۔ ان اللہ ھوالموفق والمعین وبہ نستعین"

بات یہ ہے کہ باوجود ذواتِ حق وخلق کی اس کلی غیرت وبدیہی ضدیت کے ذواتِ خلق سے ذاتِ حق کی معیت واقربیت واحاطت، اولیت وآخریت، ظاہریت وباطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں عینیت) کتاب وسنت سے قطعی الدلالت ہے۔ ہماری یہ بات بظاہر متضاد معلوم ہوتی ہے، باوجود ضدیت دوشئی کا یکجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے۔ "ضدوں کی جمع کا یہ ہنر" عام منطق کی سمجھ سے بالاتر نظر آتا ہے! آئیے قرآن وسنت کی روشنی میں اس مشکل کو حل کریں، کیونکہ

ہر آں کس را کہ ایزد راہ ننمود   ز استعمالِ منطق ہیچ نکشود

پہلے ہمیں جہت "عینیت" کا تعین کرنا ضروری ہے:-

(۱) معیتِ حق بہ خلق پر غور کیجیے: وَھُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ وَاللّٰہُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ (پ۲۷ ع۱) وہ (اللہ) تمہارے ساتھ ہیں (کیونکہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں تم ہو۔ "اینما" عمومِ مکان کے لیے اور "کنتم" عمومِ زمان کے لیے ہے، اور پھر اس عمومِ معیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ بما تعملون بصیر، یعنی ہر مکان وزمان میں جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے، اس رویت کا تعلق ذات سے ہے، اسی لیے دوسری جگہ فرمایا گیا وَلَا یَسْتَخْفُوْنَ

من الله وهو معهم (پ ٦ ع ١٣) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جا سکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہیں۔ اس آیت سے ہمیں حق تعالیٰ کی معیتِ ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔ یاد رکھو کہ الله معنا اور وهو معكم میں لفظ الله اور ضمیر هو ایک ہی معنی میں استعمال ہوئے ہیں ان میں ایک ہی معنیٰ لغوی کے سوا کسی دوسرے معنی کا احتمال ہی نہیں۔ لہٰذا یہ آیت معیتِ ذاتی پر محکم ہے اور قطعی الدلالت!

اب ایک حدیث پر بھی غور کر لیجیے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا كان احدكم يصلي فلا يبصق قبل وجهه اذا صلى فان الله تبارك تعالى قبل وجهه اذا صلى (رواہ مالک و مسلم و بخاری عن ابن عمر رضی اللہ عنہما) یعنی جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے روبرو نہ تھوکے کیونکہ حق تعالیٰ اُس کے روبرو ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے کہ "فيه الرد على من زعم انه على العرش بذاته" یعنی اس حدیث سے اس شخص کے خیال کی تردید ہوتی ہے جو حق تعالیٰ کی ذات کو فوق عرش ہی مقید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ذاتِ مطلق کی عمومِ معیت صاف ظاہر ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی قدس سرہ العزیز نے فتح الرحمٰن میں وهو معكم اينما كنتم کا ترجمہ یہ کیا ہے: "او با شما است ہر جا کہ باشید" اور قول الجمیل میں مراقبہ "الله معی" کی نسبت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت ساتھ ہونے کو خوب مضبوط تصور کرو باوجود پاک ہونے اس ذاتِ مقدس کے جہت و مکان سے[1]"

حضرت شاہ عبد العزیز محدث دہلوی ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں: "آیاتِ کلام اللہ و احادیث رسول اللہ صلعم معیت و قرب ذاتی صریحاً اثبات می کنند.... ہمہ انصاف است کہ منصوصاتِ شرع را غیر شرعی و مخیلاتِ عقلِ ناقص خود را شرعی نام کنیم[2]"

[1] قول الجمیل مطبوعہ مصر ١٢٩٠ھ ص ٢ [2] فتاویٰ عزیزیہ مطبع مجتبائی ١٣٢٢ھ ص ١٦٩

(۲) اقربیتِ حق بہ خلق پر غور کیجیے: نحن اقرب الیہ منکم ولٰکن لا تبصرون (پ ۲۷ ع ۱۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔ یہاں ضمیر نحن کا مشارٌ الیہ ذات ہے، حرف استدراک لٰکن کے ملانے سے قربِ صفاتی کی قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہوگیا، کیونکہ صفات تو ظاہر ہے کہ امورِ معقولہ سے ہیں جن کا ادراک علم و بصیرت سے متعلق ہے، اور قربِ ذاتی حسی ہے اور بصارت سے متعلق ہے، یہاں حق تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں فرمایا بلکہ لا تبصرون فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں مدرک بالحس[1] ہے فافہم۔ اس نکتۂ لطیف سے قطع نظر بھی کیا جائے تو قربِ علمی مع الذات ضرور ثابت ہوتی ہے۔ دیکھو حق تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهٖ نَفْسُهٗ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ

یعنی "ہم جانتے ہیں جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اُس سے رگِ جان سے زیادہ قریب ہیں" یہاں دو جملوں کے درمیان واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملے معیتِ علمی کی تفسیر دوسرے جملے میں قربتِ ذاتی سے کی گئی ہے۔ یہ امر کہ خطراتِ نفسی کے علم کے لیے قربتِ ذاتی ضروری ہے اس آیت کریمہ کے شانِ نزول سے ثابت ہوتا ہے۔

واذا سألك عبادی عنی فانی قریب (پ ۲ ع ۷) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں

ابن حاتم نے معاویہ بن حیدہؓ سے روایت کی ہے کہ "ان اعرابیاً قال یا رسول اللہ اقریبٌ ربنا فنناجیہ ام بعید فنناديه، فسکت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانزل اللہ واذا سألك عبادی عنّی فانی قریب" یعنی ایک اعرابی نے پوچھا یا رسول اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم اُس سے سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اُس کو پکاریں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے، نازل فرمایا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو "واذا سألك عبادی عنّی

[1] امام شعرانی فی الیواقیت۔

فانی قریب۔ اس بیان سے پوری طرح ثابت ہوتا ہے کہ قربِ الٰہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض علمی فلنعم ما قیل ؎

خواب جہل از حرم قرب مرادورفگند ورنہ نزدیک تر از دوست کسے ہیچ ندید

قربتِ ذاتی کے مزید ثبوت کے لیے ایک دوسری حدیث پر غور کرو وعن ابی موسیٰ الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فجعل الناس یجھرون بالتکبیر فقال رسول اللہ صلعم یا ایھا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون اصما ولا غائبا انکم تدعون سمیعا بصیرا وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احدکم من عنق راحلتہ (متفق علیہ) یعنی ابوموسیٰ اشعری نے کہا کہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، لوگ بلند آواز سے تکبیر کہنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ اے لوگو اپنی جانوں پر نرمی کرو (یعنی آہستہ کہو) تم کسی بہرے اور غائب کو نہیں پکارتے ہو، تم پکارتے ہو سننے اور دیکھنے والے کو جو تمہارے ساتھ ہے اور جس کو تم پکارتے ہو وہ تمہارے اونٹ کی گردن سے بھی زیادہ قریب ہے (مسلم و بخاری) یہ حدیث وما کنا غائبین کی تفسیر ہے اور فانی قریب کی توجیہ!

امام ربانی مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ قربیت حق بہ خلق کی تصریح میں فرماتے ہیں:

ہر چند کہ اقربیت او تعالیٰ بما از ما بنصِّ قطعی ثابت شدہ است اما چہ تواں کرد کہ او تعالیٰ از عقول و افہام ما و از علوم و ادراکات ما وراء الوراء است۔ با آنکہ دانیم ایں وراثیت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ تعالیٰ از ہر نزدیکی نزدیک تر است حتیٰ کہ ذات احدیت او سبحانہ نزدیک تر ہی یابیم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آں صفاتیم۔ ایں معرفت وراء طور نظر و عقل است، زیرا کہ عقل از خود نزدیک ترے را نتواند تصور کرد، مثالیکہ توضیح ایں مبحث نماید ہر چند تتبع نمودہ آمد پیدا نشد مستند ایں معرفت نص قطعی است و کشف صحیح[1]

[1] جلد اول مکتوب ۲۵ مکتوبات امام ربانی۔

کسی عارف کے یہ شعر نصوصِ قرآنی کی لطیف انداز میں توضیح ہیں۔

نحن اقرب از کتاب حق بخواں   نسبت خود را بحق نیکو بداں

ہست حق از ما بما نزدیک تر   ما ز دوری گشتہ جویاں در بدر

شیخ علی المہائی جو ایک محقق و عارف عالم ہیں اپنی تفسیر تبصیر القرآن میں آیۂ نحن اقرب منکم کی تفسیر یوں فرماتے ہیں "لا بالمکان ولا بالزمان ولا بالرتبۃ بل بالذات من غیر اختلاط ولا حلول ولا اتحاد" یعنی حق تعالیٰ کی قربت خلق سے مکانی زمانی و رتبی نہیں بلکہ ذاتی قربت ہے بغیر اختلاط و حلول و اتحاد کے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ بعد و مسافت کو توہم قرار دیتے ہیں: "چوں دانستی کہ حقیقت این است معلوم تو شد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود، کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند" (رسالہ نور وحدت)

(۳) احاطت حق بہ خلق وکان اللہ بکل شیءٍ محیطا (پ ۵-۱۵۶) الا انہ بکل شیءٍ محیط (پ ۲۵ ع ۱) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شئ پر محیط ہیں۔ اللہ علَم ہے جس کا مدلول ذات جامع جمیع صفات ہوتی ہے نہ کہ کوئی ایک خاص صفت جیسے علم یا ارادہ ضمیر ھو کا مرجع بھی ذات ہے۔ لہذا یہ دونوں صریح نصوص حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث دلو[1] اور دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہودیوں کے سوالات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا۔

سبحانہ و تعالیٰ عن تکیف من زعم ان الٰھنا محدود فقد جھل الخالق المعبود و من ذکر ان الاماکن بہ تحیط لزمہ الحیرۃ و التخلیط بل ھو محیط بکل مکان"

(یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو اس بات کا زعم کرتا ہے

[1] دیکھو صفحہ ۴۳ و ۷۵۔

ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے کسی ایک جہت میں، پس نہ جانا اُس نے خالق و معبود کو اور جس نے اس بات کا ذکر کیا کہ مکان اُس کا احاطہ کرتے ہیں تو اُس کو حیرت اور تخلیط لازم ہوگی بلکہ وہی سب مکانوں پر محیط ہے (اخرجہ ابو نعیم عن محمد بن اسحٰق عن نعمان بن سعد)

اس ارشادِ مرتضوی سے عموم احاطت ذاتی کا تحقق ہوتا ہے جب ذات مطلق کا کسی خاص جہت میں احاطہ نہیں کیا جا سکتا تو پھر اس کی احاطت عمومی ہوگی۔

امام بیہقی نے "کتاب الاسماء والصفات" میں ابو داؤد سے روایت کی ہے: قال کان سفیان الثوری وشعبہ وحماد بن سلمہ وشریک وابو عوانہ لا یحدون ولا یشبھون ولا یمثلون لہ" "وقال ابو داؤد وھو قولنا" ان اصحاب سلف کا یہ عقیدہ کہ ذات مطلق محدود نہیں کی جا سکتی احاطتِ ذاتی کا ثبوت ہے۔ امام ابو حنیفہ نے ذات مطلق کو جہت فوق یا جہت تحت میں حصر کرنے والے کو کافر کہا ہے[1] اور امام شافعی کا قول ہے کہ حرام علی العقول ان یحدونہ و یمثلونہ

یہاں ایک شبہ کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر فرمایا گیا ہے وَاَنَّ اللّٰہَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا (پ ۲۸ ع ۱۷) احاطتِ عمومی کے منکرین کا استدلال یہ ہے کہ کان اللہ بکل شیءٍ محیطا میں جس احاطت کا ذکر ہے وہ بھی احاطت علمی ہونی چاہیے ایک آیت میں احاطت کا ذکر مطلق ہے اور دوسری مقید بعلم۔ اصول فقہ کے قاعدہ کی رو سے مطلق مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہٰذا احاطت علمی ہے نہ کہ ذاتی۔

اس شبہ کا جواب صوفیۂ کرام نے مختلف طریقوں سے دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے:
(۱) عقائد میں اصولِ فقہ مستند نہیں۔ (۲) جس اصولِ فقہی کا یہاں انطباق کیا جا رہا ہے شافعیہ کا اصول ہے حنفیہ اس کے مخالف ہیں۔ حنفیہ بیان عام پر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص

[1] "من حصر اللہ تعالیٰ فی الجہۃ الفوقیہ او التحتیہ فقد کفر"

کا کرتے ہیں لہذا اس اصول کی روسے جس آیت میں اطلاق ہو وہاں مطلقاً احاطت ذاتی مُراد لیجائیگی اور جہاں قید ہو وہاں ذات مطلق کی احاطت محض علمی سمجھی جائیگی۔ (۳) اگر ہم شافعی اصول کو بھی مان لیں تو بھی احاطت ذاتی ہی ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ صفت کا انفکاک ذات سے ناممکن ہے۔ جہاں صفت ہوگی وہاں ذات کا ہونا لازمی ہوگا، لہذا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی بھی ضروری ہے۔

(۴) حضور حق ہمہ جا: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْہُ اللّٰہِ (پ ۱ ع ۱۴) تم اپنا مُنہ جدھر پھیرو وہیں ہے ذات اللہ کی، چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں، تم جس طرف مُنہ پھیروگے یا جس چیز کو پاؤگے وہیں ذات الٰہی بھی موجود ہوگی۔ کیونکہ حق تعالےٰ کی معیت و حضور کے بغیر کوئی شئ موجود نہیں ہوسکتی۔ فنعم ما قیل

ھو لا کیف ولا این لہ وھو فی کل النواحی لا یزول

شاہ عبدالعزیزؒ اپنی تفسیر میں اس آیت کی توجیہ میں فرماتے ہیں: "ہر جا کہ ایستادہ روئے خود را بسوئے او گردانید و با و متوجہ شوید پس درہموں مکان است حضور خدا و قرب او"

شاہ رفیع الدین نے آیۂ کریمہ کُلُّ شَیْءٍ ھَالِکٌ اِلَّا وَجْھَہٗ اور کُلُّ مَنْ عَلَیْھَا فَانٍ وَّیَبْقٰی وَجْہُ رَبِّکَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِکْرَامِ میں وجہ کی تفسیر ذات سے کی ہے۔

شاہ اسمٰعیل شہید نے آیۂ کریمہ فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا حاصل مفہوم "ہر جا موجود است" لکھا ہے۔ (صراط مستقیم فصل چہارم)

ذاتِ حق اور وجودِ حق میں انفکاک محال ہے، ذات و وجودِ حق عین یکدگر ہیں۔ چنانچہ امام ربانی نے اپنے مکتوبات کی جلد اول مکتوب (۲۳۴) میں اس کا ثبوت دیا ہے اور آخر میں فرماتے ہیں کہ "حضرت وجودِ نفس ذات است تعالیٰ و تقدس" اسی طرح شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی

نے بھی وجود کو عین ذاتِ حق قرار دیا ہے۔ ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں فرمایا ہے "وجود عین ذاتہ"
لہذا ذات و وجودِ الٰہی کا مفہوم واحد ہے۔

اس امر کی دلیل میں کہ حق تعالیٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہیں چند آیات پر غور
کرو۔ اس آیت میں کہ اِنَّ اللّٰہَ علیٰ کُلِّ شَیٍٔ شہید (پ ع ۹) حق تعالیٰ اس بات کی خبر دے
رہے ہیں کہ وہ ہر چیز کے ساتھ حاضر ہیں کیونکہ شہید کے معنی (فارسی کی شرح حصن حصین کی
رو سے) اس ذات کے ہیں جو حاضر ہے اور جس سے کوئی شئے جو معلوم کی جا سکتی ہو یا دیکھی یا سُنی
جا سکتی ہو غائب نہیں ہو سکتی (الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم ولا مرئی و
لا مسموع) اللہ چونکہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت اور چونکہ صفت کا ذات سے
انفکاک قطعی محال ہے لہذا اس آیت کریمہ سے یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ ہر شئے کے ساتھ بالذات
حاضر اور موجود ہیں۔

اسی معنی و مفہوم میں یہ آیت ہے، وَمَا تکون فی شانٍ وَّمَا تتلوا من قراٰنٍ ولا تعملون
مِنْ عَمَلٍ اِلَّا کُنَّا علیکم شہودًا اذ تفیضون فیہ (پ ع ۱۲) "نہیں ہوتا تو کسی حال میں اور
نہ پڑھتا ہے اس میں سے کچھ قرآن اور نہیں کرتے ہو تم لوگ کچھ کام کہ ہم نہیں ہوتے حاضر تمہارے
پاس جب تم مصروف ہوتے ہو اس میں" چونکہ حق تعالیٰ ذواتِ خلق کے ساتھ بالذات حاضر ہیں
لہذا وہ ان کے ہر حال اور ہر فعل اور ہر مصروفیت کو بالشہادت جانتے ہیں۔ اس شہود ذاتی کا
ثبوت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو حق تعالیٰ حکایۃً نقل فرماتے
ہیں: مَا قُلْتُ لَهُمْ اِلَّا مَا اَمَرْتَنِیْ بِهٖ اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ رَبِّیْ وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَیْهِمْ شَهِیْدًا مَّا
دُمْتُ فِیْهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِیْ كُنْتَ اَنْتَ الرَّقِیْبَ عَلَیْهِمْ وَاَنْتَ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ (پ
ع ۶) یعنی میں نے کچھ نہیں کہا ان کو مگر جو تو نے حکم کیا کہ بندگی کرو اللہ کی جو رب ہے میرا اور تمہارا

اور جب تک میں دنیا میں رہا تو ان کے حالات کا مشاہد ذاتی تھا اور جب تو نے مجھے اُٹھا لیا تو تو ہی ان کا خبر رکھنے والا تھا اور تو ہر شی کے ساتھ بالذات حاضر و موجود ہے" حضرت عیسیٰ کا یہ قول کہ انت الرقیب علیہم مستنبط ہے اس قول الٰہی سے وکان اللہ علیٰ کل شیءٍ رقیبًا (پ) اور نیز اس قول سے اِنَّ اللہ کَانَ علیکم رقیبًا (پ ع ۱۲) ظاہر ہے کہ شہود علمی بھی رقابت یا معیت ذاتی کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ صفت کا ذات سے انفکاک محال ہے۔ کما قلنا الآن۔

اس سلسلہ میں ہم ایک آخری آیت پیش کر رہے ہیں جس سے حق تعالیٰ کی احاطت، ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہو رہا ہے:

"سنریھم اٰیاتنا فی الآفاق وفی انفسہم حتّٰی یتبیّن لھم انہ الحق اولم یکف بربک انّہ علیٰ کلّ شیءٍ شہید، الا انّھم فی مریۃ من لقاء ربّھم الا انّہ بکل شیءٍ محیط" (پ ع ۱)

"اب ہم دکھائیں گے اپنے نمونے دنیا میں اور خود ان کی جانوں میں یہاں تک کہ کھل جائے ان پر کہ وہی حق ہے، کیا تیرا رب کفایت نہیں کرتا جو بتحقیق ہر شی پر حاضر و موجود ہے، آگاہ رہو کہ یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات و رویت کے بارے میں (یعنی شہود ذات کا یقین نہیں کرتے) بلاشک وہ ذات ہر شی پر احاطہ کیے ہوئے ہے"

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شی کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور پھر اس حضور ذات کو احاطت ذاتی سے مؤکد کیا، کیونکہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شی کے ساتھ موجود ہو وہ ضروری طور پر مشہود بھی ہوگی۔ جو لوگ لقائے الٰہی کی نسبت شک کرتے ہیں وہ سر احاطت ذاتی الٰہی سے واقف نہیں یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت و باطنیت حق: ھو الاول والآخر والظاہر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم (پ ع ۱۷) یعنی وہی ذات اوّل ہے وہی آخر ہے وہی ظاہر اور وہی باطن اور وہ ہر شی کو جانتی ہے" ظاہر ہے کہ ضمیر ھو کا مرجع ذات ہے اور یہ چاروں جملے حصریہ ہیں کیونکہ خبر کا معرّف بلام

جنس ہونا مفید حصر و قصر و اختصاص ہوتا ہے۔ اس سے چاروں مراتب، وجودی اوّل و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے اور ماسوی اللہ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہی نہیں جہاں ثابت کیا جاسکے۔

اوّل و آخر توئی بیست حدوث و قدم　　　ظاہر و باطن توئی چیست وجود و عدم

اوّلِ بے انتقال آخرِ بے ارتحال　　　ظاہر بے چند و چوں باطن بے کیف و کم

اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعاء سے ہوتی ہے جس کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے:

انت الاوّل فلیس قبلك شیٔ وانت الاٰخر فلیس بعدك شیٔ وانت الظاھر فلیس فوقك شیٔ وَاَنْتَ الباطن فلیس دونك شیٔ (الحدیث)

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اوّل ہیں ان سے پہلے کوئی شئے نہیں۔ یہ نفی شئے کی باعتبار ذاتِ شئے نہیں جو ان کے علم میں ثابت ہے اور جس کی غیریت نصوص صریحہ سے پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے[1]۔ اور جس کو اس آیت میں بھی "ھو بکل شیٔ علیم" کہہ کر ثابت کر رہے ہیں۔ بلکہ باعتبار وجود ہے ازل سے، نفی وجود اس آیت کریمہ سے بھی متبادر ہے: وقد خلقتك من قبل و لم تك شیئًا (پ ۱۶ ع ۴) اس کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہو رہی ہے: کان اللہ ولم یکن شیٔ قبلہ (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اوّل سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی۔

دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور اُن کے بعد کوئی شئے نہیں۔ اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، ان کے اوپر کوئی شئے نہیں، کیونکہ وجود کو ذوات اشیاء پر فوقیت حاصل ہے؛ ذوات اشیاء اعدام اضافیہ ہیں[2] اور وجود ان پر زائد

[1] دیکھو صفحہ ۵۰-۵۹　　[2] دیکھو صفحہ ۵۸

ہے، اسی لیے ہر صورت شے سے اوّل وجود ہی ظاہر ہے، یہی معنی قول باری تعالیٰ کے: وھو القاھر فوق عبادہ (پ ع ۱۴) یعنی ذاتِ حق کی یہ فوقیت ذوات خلق یا عباد پر باعتبار ظہورِ وجود ہے، کیونکہ وجود ہی کو ظہور ہے اور وجود کی قہاریت، باعتبار شدت ظہور ہے۔ وجود حق چونکہ ذواتِ خلق سے اقرب ہے، محیط ہے، یہی اقربیت و احاطت وجود کے شدت ظہور کا موجب ہے۔ پہلے جملہ میں قبلیت، اشیاء کی نفی باعتبار وجود ہے اور تیسرے جملہ میں 'فوقیت' اشیاء کی نفی باعتبار ظہور ہے یعنی جو ذاتِ حق کہ مرتبہ وجود میں ذوات خلق کے اول ہے وہی ذات مرتبۂ ظہور میں تمام اشیاء پر فوق ہے، اسی لیے وجود ہی ظاہر ہے اور ظاہر ہی اول مشہود ہے، ان اللہ علیٰ کل شیٍٔ شہید کے معنی اب صاف ہیں اور فاینما تولوا فثم وجہ اللہ کا سر بھی مکشوف اسی راز کو سمجھ کر بعض محققین کا قول سمجھ میں آتا ہے کہ ما رایتُ شیئاً الا رایت اللہ قبلہ (کما ذکر الرازی فی تفسیرہ) ؎

رُوئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست   گر او نہاں بود بہ جہاں خود عیاں کجاست

ہر ذات شے میں وجود حق کا شہود اوّل حاصل ہونا 'فوقیت وجودی' ہی کی وجہ سے ہے۔ اس آیت سے بھی یہی مطلب نکلتا ہے۔ افمن ھو قائمٌ علیٰ کل نفسٍ بما کسبت (پ ع ۱۱) یعنی ذاتِ حق ہر ذاتِ شے پر قائم یا حاضر و موجود ہے۔ یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے وکان اللہ بکل شیٍٔ محیطاً (پ ع ۱۵) اور وھو علیٰ کلّ شیٍٔ شہیدا سے۔

جب اوّل و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہونگے، اسی لیے حضور انور صلعم نے فرمایا کہ "تو ہی باطن ہے تیرے سوا، کوئی شے نہیں"۔ اسی طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجود اشیاء کی پوری طرح نفی ہوگئی۔ یہ ہے تفسیر صحیح آیہ کریمہ ھو الاول والآخر والظاھر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا بدعت ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لیے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی وہم دراول آخری ‏ باطنی وہم دراں دم ظاہری

تومحیطی برہمہ اندر صفات ‏ وازہمہ پاکی ومستغنی بذات

وکیف ینکر العشق ما فی الوجود الا ھو (عراقی)

آیۂ کریمہ ھوالاول والاخر کی تفسیر ایک اور حدیث صحیح سے کیجا سکتی ہے جو حدیث دلو کہلاتی ہے جس سے حق تعالیٰ کی احاطت ذاتی کئی وجوہ سے ثابت ہوتی ہے۔ ہم اس کا ذکر یہاں ضروری سمجھتے ہیں۔ حدیث کا ایک حصہ یہ ہے: عن ابی ھریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ: والذی نفس محمد بیدہ لوانکم دلیتم بحبل الی الارض السفلی لھبط علی اللہ، ثم قرا ھوالاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم (رواہ احمد وترمذی) یعنی قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگر بہ تحقیق چھوڑدو تم رسی کو زمین کے آخر تک البتہ پڑیگی وہ رسی اللہ تعالیٰ پر، پھر پڑھی آپ نے آیۂ کریمہ ھوالاول والاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم۔

یہ ایک طویل حدیث کا آخری جملہ ہے جس کا حاصل دو امور کا اظہار ہے: آپؐ نے صحابہؓ کے آگے زمین سے ہر آسمان کی مسافت اور اس کی ضخامت بیان فرمائی اور اسی طرح سات آسمانوں کو گن دیا اور عرش تک پہنچا دیا۔ اسی مضمون کے قریب ایک دوسری حدیث میں جو حدیث اوعال کہلاتی ہے اور جس کو ترمذی اور ابو داؤد نے عباسؓ بن عبدالمطلبؓ سے روایت کیا ہے حضور اکرم صلعم نے عرش تک گن کر فرمایا تھا ثم اللہ فوق ذٰلک۔ فوق عرش کا علم عطا فرمانے کے بعد تحت کا حال پوشیدہ رہ گیا تھا۔ اب حدیث دلو میں آپؐ نے (۲) فوق سے تحت کی طرف یعنی اول سے آخر کی جانب رجوع فرمایا۔ اور زمین کے ساتوں طبقوں کی مسافت بیان کرتے ہوئے تحت الثریٰ تک پہنچ کر فرمایا کہ تحت ارض سفلی بھی اللہ ہے۔ ہر دو بیانات اول وآخر کی تصدیق کے لیے آیۂ کریمہ "ھوالاول والاخر" کی تلاوت فرمائی تاکہ عرش

وسماء، ارض ومکان کے ساتھ حق تعالیٰ کی معیت واحاطت[1] ثابت ہو جائے۔

حدیث دلو اور حدیث اوعال میں بعض امور خصوصیت کے ساتھ توجہ کے قابل ہیں:۔

حدیث اوعال میں آپ نے عرش پر حق تعالیٰ کو ثابت کیا اور اپنے بیان کو قسم سے موکد نہ فرمایا کیونکہ الرحمٰن علی العرش استوٰی (پ۱۶ ع ۱۰) منصوص تھا، اس لیے قسم کی حاجت نہ تھی، اس کے برخلاف ارض سفلی کے متعلق حق تعالیٰ کی احاطت ومعیت کو ظاہر کرنے کے لیے آپ نے قسم کھائی۔ آپ نے محسوس فرمایا ہوگا کہ ایک ذات کا فوق وتحت وما بینہما پر احاطہ کرنا عقل میں آسانی سے نہیں آتا اور عدم انکشافِ حقیقت کی وجہ سے انکار کا احتمال ہوتا ہے، تاویل کی طرف عقل مائل ہوتی ہے، اس لیے آپ نے اس کو قسم سے موکد کیا تاکہ تاویل وتوجیہ کی گنجائش نہ رہے اور مخاطبین کو قطعی یقین ہو جائے، اسی غرض سے اپنے قول پر آیۂ کریمہ ھوالاول والآخر سے بھی استشہاد فرمایا جو عمومِ احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی، اس طرح بعنوانِ ھواللہ فی السمٰوٰت وفی الارض (پ۷ ع ۷) وہی ذات آسمان اور زمین پر اپنی بے کیفی کے ساتھ جلوہ افروز ہو جاتی ہے، اسی لیے عارف کی زبان سے یہ چیخ نکلتی ہے ؎

نظر بر ہر چہ افگندیم واللہ ... نیامد در نظر مارا بجز اللہ

دو عالم یار غیر او خیال است ... مشو جاناں گرفتار خیالات

اوپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات وافعال) بھی ان ہی کے لیے مختص ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول وآخر ہیں، ظاہر و

---

[1] وحدت الوجود کے نظریہ کی اصلیت بھی معیت واحاطت ذاتی ہے، معیت ذاتی اور معیت وجودی کا مفہوم ایک ہے، ذاتِ حق کو وجودِ حق سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یا یوں کہو کہ صوفیۂ کرام نے بہ تغیر الفاظ معیت وجودی کو (جو اوپر کی توضیح سے تم اچھی طرح سمجھ گئے ہوگے) اپنی اصطلاح میں وحدت الوجود کہا ہے۔ فلا مشاحۃ فی الاصطلاح۔ اس معنی کے لحاظ سے یہ مقالہ وحدت الوجود ہی کو پیش کر رہا ہے اور اس کی تائید کر رہا ہے۔ فافہم وتدبر۔

باطن ہیں، قریب واقرب ہیں، محیط اور ساتھ ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اوّل و آخر کس کے ہیں، ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور ساتھ کس کے ہیں! جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شئی ہی کے ساتھ یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شئی نہ ہو تو نہ اولیت و آخریت ہی کا تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت کا نہ احاطت و معیت کا، ذات شئی کے متعلق اوپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے، اور بحیثیت معلوم ہونے کے علم الٰہی میں ثابت ہے، ذاتِ الٰہی میں مندرج ہے؛ یہی امرِ کُن کی مخاطب ہے، موطن علم سے مرتبہ عین میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ غیر ذات حق ہے، ذات حق بفحوائے "لیس کمثلہ شئی" منزہ ہے تمام اعتبارات ذات شئی سے۔

اب سوال یہ ہے، اور کتنا اہم اور دقیق ہے کہ ذوات اشیاء جو معلومات حق ہیں، صور علمیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں، بالغیر علماً ثابت ہیں، وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حامل ہو گئے؟ "کن فیکون" کا راز کیا ہے؟ کیا سرّ تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذواتِ اشیاء یا صور علمیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں:۔

(۱) صور علمیہ بغیر کسی ذات مقوِم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے، کیونکہ صور علمیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابل تصور ہے قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے بعد از خلق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا ہو الظاہر۔

(۲) صور علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذاتِ حق ہے۔ یہ احتمال بھی باطل ہے کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے

۴ - الا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل

(۳) صورِ علمیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں اور یہ معروض وجود مطلق ہے جو غیر ذاتِ حق نہیں، یہی ذات 'قیوم' صورِ علمیہ کی معروض ہے جس سے وہ قائم ہیں یہی گویا ان کی حقیقت ہیولائی ہے جس پر یہ عارض ہیں۔ یہی مفہوم اس آیۂ کریمہ سے تعبیر ہو رہا ہے: خلق السمٰوات والارض بالحق تعالیٰ عمّا یشرکون (پ۱۴ ع ۴) کیونکہ تعالیٰ، حق کی صفت واقع ہوئی ہے اور لغتًہ واجب الوجود کا نام حق ہے۔ آیۂ کریمہ فتعالی اللہ الملک الحق (پ۱۶ ع ۱۵) اس طرف اشارہ کر رہی ہے۔ ایک اور جگہ (پ۲۵ ع ۱۵) بطور حصر ارشاد ہے وَمَا خلقناھُمَا اِلَّا بالحق۔ ایک اور جگہ مومنین کو علم عطا فرما رہے ہیں: خلق السمٰوٰت والارض بالحق اِنَّ فی ذٰلك لَاٰیۃً للمؤمنین (پ۲۰ ع ۱۶) اہل علم سے بھی خطاب فرمایا ہے: مَا خلق اللہ ذٰلِكَ اِلَّا بالحق یفصل الاٰیٰتِ لقومٍ یعلمون (پ۱۱ ع ۶) لغتًہ و شرعًا وجود مطلق کا نام ہی حق ہے، حق ہی حقیقت ہیولائی کا مادہ ہے، باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے ساری صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" موجود و ظاہر ہیں، لہٰذا تخلیق و تکوین عالم میں ذاتِ حق و وجودِ حق ہی کارفرما ہے۔ یہی سِرّ ھوالظاھر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ھوالحق المبین (پ ۶) سے ہو رہی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السمٰوات والارض (پ۱۸ ع ۱۱) سے اس بیان کی مزید تائید ہو رہی ہے، فافہم! ذات حق جو عین وجود مطلق ہے اسی کا نام باعتبار ظہور 'نور' ہے کیونکہ نور وہ ہے جو "بذاتہ ظاہر اور دوسری اشیاء کا مظہر ہو" یہ وصف بعینہٖ حق کا ہے جو بذاتہ موجود اور دوسری اشیاء کا مظہر ہے، اسی لیے ذاتِ حق وجود مطلق کا نام الظاھر ہوا جس طرح کہ قبل تخلیق ذواتِ اشیاء ذاتِ حق پر بحیثیت صورِ علمیہ عارض تھیں اسی طرح خارجًا تمام اشیاء اسی ایک وجود سے موجود اور اُس کی صفت نور سے

ظاہر ہوگئی ہیں۔ ذرا اور کھول کر اس "راز درونِ پردہ" کو تمہاری ہدایت و معرفت کے لیے ہم بیان کرتے ہیں، خدا تمہیں اس کے فہم کی ہدایت دے یھدی اللہ لنورہ من یشآء (پ ۱۸ ع ۱۱)

حق تعالیٰ بحالہ و با وصافہ و بجد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجودِ ظلی ہوا اور اعتبارات الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ "ھو الاول و الاخر و الظاھر و الباطن وھو بکل شیٔ علیم"

وہی وجودِ منزہ بانزاہتِ خود	ہوا ہے جلوہ نما با شباہتِ ہر شے (شاہ کمال)
ترا ز دوست بگویم حکایت بے پوست	ہمہ از وست و گر نیک بنگری ہمہ اوست
جمالش از ہمہ ذراتِ کون مکشوف است	حجاب تو ہمہ پندار ہائے تو بر توست (عراقی)

جو کچھ کہ ابھی کہا گیا گو سخن قلیل ہے لیکن بس ثقیل ہے، فتدبر و ما یعقلھا الا العالمون (پ ۲۰ ع ۲)

خوب سمجھ لو کہ تخلیق اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے، کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوتا ہے؛ نہ یہ کہ عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اُس کو کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جا سکے (العدم لا یوجد) اور نہ یہ کہ حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ تجزی و تبعیض سے منزہ ہے، تعالی اللہ عن ذٰلک علوا کبیرا۔ تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائہ علی ما ھو علیہ کان بصور معلومات بمصداق ھو الظاھر تجلی فرماتا ہے اور یہ تجلی (یا تمثیل) ان صور علمیہ (ذوات اشیاء یا حقائق کونیہ) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذاتِ حق میں مخفی اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثل کا نتیجہ ہے کہ اشیاء کا نمود با حکام و آثار خود بتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر کے ہو رہا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذات شے یا ذاتِ خلق ہے اپنے اقتضاءِ ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیض یاب وجود

اور بہرہ یاب صفات وجودی ہورہی ہے۔

خوب سمجھ لو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلّی و تمثّل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور یا تجلّی و تمثّل بغیر صورِ خلق (صورِ علمیہ) کے ممکن نہیں۔ یہ شیخ اکبر کے الفاظ میں ایک دوسرے کے آئینے ہیں:

"فھو (حق) مرآتك فی رؤیتك نفسك وانت مرآتہ فی رؤیتہ اسمائہٗ وظھور احکامھا"

جامیؔ سامی کے الفاظ میں اس مفہوم کو یوں سمجھو: ؎

اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر ست — یا نور بود آئینہ و اعیان صور است

در چشمِ محقق کہ حدید البصر ست — ہر یک دو ازیں آئینہ آئینہ دگر است

یعنی آئینۂ ظہورِ حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینۂ ظہورِ خلق میں حق، فلنعم ما قیل:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو — فلستَ تَظہرُ لولایَ لَم اَکُن لَولاکَ

ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں ہرگز انفکاک ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم۔ اسی معنی میں شیخ اکبر کا یہ شعر سمجھ میں آتا ہے:

فلولاہُ ولولانا — فما کانَ الذی کانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صورِ علمیہ حق) پر ہے۔ یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ "حق ظاہر بصورت حقیقی اشیا و اشیا موجود بوجودِ حقیقی حق" فوجودنا بہ وظھورہ بنا"

"رازِ تحقیق" اور "سرِّ کُن فیکون" کو اُسی وقت بخوبی سمجھا جاسکتا ہے جب حق تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے تجلّی و تمثّل کی ماہیت کا انکشاف فرما دیتے ہیں وذٰلك فضل اللہ یؤتیہ من یشاء ایک مردِ کامل کے قلبِ مبارک کی وساطت سے جس کے متعلق شیخ اکبر کا یہ قول بالکل صحیح ہے: من وَسعَ الحق فمَا ضاقَ عن — خلقٍ فکیفَ الامرُ یا سامعُ[1]

[1] جو حق تعالیٰ کو سما گیا ہو وہ خلق سے کیونکر تنگ ہوسکتا ہے اور اُس کا کیا حال ہوگا اے سامع۔

اور جو حق کو اپنے اندر سمو کر اپنے منتسبین سے ہر وقت یہی کہتا رہتا ہے۔ ع

یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ[1]!

حق تعالیٰ نے محض اپنے جود و فضل سے اس فقیر کے قلب مسکین پر بھی اس راز کو کسی قدر کھولا ہے پس اسی انسانِ کامل[2] کے امر کے امتثال میں ہم تمہیں اپنا راز دار بناتے ہیں اور شاید ادائے شکر نعمت کا یہ ایک مستحسن طریقہ بھی ہے۔ ع ہشدار کہ راہ خود بخود گم نکنی۔ ان ھدی اللہ ھو الھدیٰ

حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثّل و تحوّل فی الصورت کتاب و سُنت سے ثابت ہے۔ اس کی ماہیت کے انکشاف کے لیے ذرا اپنے النفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سیر کر رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند تمثالات میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے مگر باوجود اس تمثّل کے، باوجود تمثالات کے تعین و تجزّ اور تشکل و تکیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدت حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود تمثالات کی چونی و چگونگی سے مشبّہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے مُنزّہ بھی ہے۔ فافہم و تامل!

وجدان میں تمثّل یا تجلی کی یافت ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بحالہ و بذاتہ جیسے کہ ہے ویسے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد، تجزی و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صور معلومات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صور علمیہ کی کثرت ان کا تعین و تجزّ (جو ان کی غیرت کو ثابت کر رہا ہے) حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ اسی مفہوم کو شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں الحق منزّہ والحق مشبّہ سے تعبیر فرمایا ہے۔ ذات منزہ حق کا بصورت تشبیہ تجلّی (ظہور) فرمانا خود کلامِ الٰہی و احادیث نبوی سے بھی ثابت

---

[1] در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے   یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ   (اقبال)

[2] میرا اشارہ سیدی و مولائی حضرت مولانا محمد حسین صاحب قبلہ . . . کی طرف ہے۔

ہے۔ اب ذرا ان شواہد و دلائل پر بھی غور کر لو۔

تجلّی کے معنی ظہور کے ہیں اور ظہور کے لئے صورت ضروری ہے، یہی مفہوم تمثّل کا ہے۔ یعنی اپنی ذات پر جیسے کہ ہے ویسے رہ کر صورِ تشبیہی سے ظہور کرنا۔ تجلّی کا لفظ منصوصًا وارد ہے فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا (۹ع ۱۷) ظاہر ہے کہ یہ تجلّی اسی ذات منزہ و مطلق کی تھی جس کے مشاہدہ کی تاب حضرت موسیٰ نہ لا سکے۔ دوسری جگہ معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کوہ طور پر درخت سے یا بصورت نور و نار حضرت موسیٰ پر ظہور و تجلّی فرماتے ہیں۔

نُوْدِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْاَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبٰرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ يّٰمُوْسٰۤى اِنِّيْۤ اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ (۲۰ع ۴)

میقاتِ قیامت میں حق تعالیٰ صورت تشبیہی سے تجلّی تنزیہی فرمائینگے کما قال:

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَّيُدْعَوْنَ اِلَى السُّجُوْدِ الخ (۲۹ع ۴)

اب احادیث نبوی کی طرف رجوع کرو۔ ابو سعید خدری رضؓ سے جو حدیث مروی ہے (متفق علیہ) جس حدیث کو حدیث تحوّل کہا جاتا ہے اس میں اس امر کی صراحت آئی ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ عرصات قیامت میں ہر گروہ پر اس کے معبودوں کی صورت میں تجلّی فرمائینگے:

اذا کان یوم القیامۃ اذّن مؤذّن لیتبع کلّ امّۃ ما کانت تعبد فلا یبقی احد کان یعبد غیر اللہ من الاصنام والانصاب الا یتساقطون فی النار حتّٰی اذا لم یبق الّا من کان یعبد اللہ من برّ و فاجر اتاھم رب العالمین قال فما ذا تنتظرون یتبع کل امّۃ ما کانت تعبد قالوا یا ربنا فارقنا الناس فی الدنیا افقر ما کنّا الیھم ولم نصاحبھم (وفی روایۃ ابی ھریرۃؓ: فیقولون ھذا مکاننا حتّٰی یاتینا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناہ) فیقول ھل بینکم وبینہ آیۃ تعرفونہ فیقولون نعم فیکشف عن ساق الخ

یعنی قیامت کے روز آواز دینے والا آواز دیگا کہ ہر گروہ اُس کے پیچھے ہولے جس کی وہ عبادت
کرتا تھا پس باقی نہ رہیگا کوئی جو غیر اللہ کی عبادت کرتا یعنی صورت والے بت اور بے صورت
بت یعنی پتھر وغیرہ کی، مگر یہ کہ گریگا آتش دوزخ میں۔ اب باقی رہ جائینگے وہی نیکوکار و
گناہگار جو اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے تھے۔ اب ان کے پاس پروردگار عالم آئینگے اور
فرمائینگے کہ تم کس کا انتظار کر رہے ہو حالانکہ ہر گروہ اپنے معبودوں کے پیچھے ہولیا، وہ کہینگے کہ اے
رب ہم ان لوگوں سے دنیا ہی میں جُدا ہو گئے تھے حالانکہ ہم ان کے زیادہ حاجتمند تھے، اس
کے باوجود ہم نے ان کی مصاحبت نہیں کی (اور ابوہریرہؓ کی روایت کی رو سے: وہ کہینگے کہ
ہمارا ٹھکانا تو یہی ہے جب ہمارا رب آئیگا تو ہم اُس کو پہچان لینگے) حق تعالیٰ فرمائینگے: کیا
تمہارے پاس کوئی نشانی ہے جس کی وجہ سے تم اُن کو پہچان سکو، وہ کہینگے کہ ہاں، پس حق تعالے
ظاہر ہونگے ساق سے الخ۔ "ساق" صفت تشبیہی الٰہی ہے، ذات منزہ الٰہی کا بغیر صورت تشبیہ کے
ظاہر ہونا محال ہے، ظہور ہمیشہ تعینات ہی میں ہو سکتا ہے۔ حق تعالیٰ جو ہو الباطن ہیں، مکمن
بطون ہے جو "مرتبہ غیب ہویت" سے عبارت ہے، اپنی ذات پر جیسے کے ویسے رہ کر، بصور
معلومات بمصداق ہو الظاہر تجلّی فرماتے ہیں۔ اس تجلّی و ظہور و تحویل صورت کا ثبوت حدیث
مذکور میں صاف ملتا ہے۔ فتامل۔ اسی طرح حدیث طبرانی و حاکم سے بھی ثابت ہے فیتمثل
الرب تبارك تعالیٰ فیاتیهم الخ (من حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ) چونکہ تمثل صورت کا عین تشبیہ
ہے، لہذا اس حدیث سے جس کو ابن خالد بن عبد اللہ نے روایت کی ہے تمثل و تشبیہ ہر دو متحقق
ہوتے ہیں: وَيُمَثَّلُ لَهُمْ أَشْبَاهُ مَا كَانُوا يَعْبُدُونَ الخ (بیہقی) اسی طرح ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی
ہے کہ فیتجلّی لنا ضاحکا اور جنت میں جو رویت ہوگی وہ نورانی تجلّی سے ہوگی جیسا کہ حذیفہؓ سے
مروی ہے کہ یتجلّی لهم فیغشاهم من نوره ۔ آخر میں حدیث رویت معراج پر غور کرو جس کو ترمذی

لہ مجتمعون علی کلمة واحدة رب وجهك ارنا نظر الیه، قال فیکشف الله تبارك تعالیٰ تلك
الحجب ویتجلّی لهم فیغشاهم من نوره (البزاز من حدیث حذیفہؓ)

نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے: اذا تجلّٰی بنورہٖ الّذی ھو نورہٗ وقد رای ربّہٗ مرّتین۔

عرصاتِ قیامت اور جنّت کی ان تشبیہی تجلیات کے علاوہ بعض احادیث سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت بیداری میں حق تعالیٰ کو بصورتِ مثالی دیکھا تھا۔ چنانچہ ترمذی اور دارمی کی روایت کردہ حدیث ملاحظہ ہو" قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رایت ربّی عزّ وجلّ فی احسن صورۃ، قال فیما یختصم الملاء الاعلیٰ، قلت انت اعلم، قال فوضع کفہ بین کتفی فوجدت بردھا بین ثدی فعلمت ما فی السمٰوات والارض وتلی: کذالك نری ابراھیم ملکوت السمٰوات والارض ولیکون من الموقنین[1]۔ چونکہ ابراہیم علیہ السلام پر عالم بیداری ہی میں عالم ملکوت کا کشف ہوا تھا اس لیے سیاق بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے بیداری ہی میں حق تعالیٰ کو بصورت احسن دیکھا تھا۔

عالم خواب میں بھی حق تعالیٰ کی رویت بصورت تشبیہی ہوتی ہے۔ معاذ بن جبلؓ سے احمد و ترمذی نے روایت کی ہے فاذا انا بربی تبارك تعالیٰ فی احسن صورۃٍ، دوسری حدیث ترمذی کی عبدالرحمٰن بن عوف سے مروی ہے کہ انی رایت ربّی فی احسن صورۃ شاب امرد۔

روایات سلف سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایسے کشفی تمثلات اولیاء اللہ پر بھی ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک سو مرتبہ حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا، اور امام احمد حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حق تعالیٰ کو خواب میں دیکھا اور پوچھا کہ کونسی عبادت افضل

---

[1] دیکھا میں نے اپنے پروردگار کو اچھی صورت میں، کہا میرے رب نے کہ اے محمد ملاءِ اعلیٰ کس بات میں جھگڑتے ہیں، میں نے کہا آپ بہتر جانتے ہیں، پس رکھا اُس نے اپنا ہاتھ کاندھوں کے درمیان یہاں تک کہ ٹھنڈک پائی اپنی چھاتیوں کے درمیان، پس میں نے جان لیا جو کچھ آسمانوں اور زمین کے درمیان ہے۔ پھر رسول اللہ صلعم نے یہ آیت پڑھی: کذالك نری الخ

ہے؟ ارشاد ہوا کہ تلاوت قرآن ۔ پوچھا کہ فہم معنی کے ساتھ یا بغیر معنی کے فہم کے ، فرمایا کہ فہم معنی کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو۔

ان تمام شواہد و دلائل کے بعد یہ کہا جا سکتا ہے کہ حق تعالیٰ کا بصور تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت و متحقق ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی ۔ دیکھو جبرئیل علیہ السلام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں دحیہ کلبیؓ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقت جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا ، اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبض روح کے لیے وقت واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرت صور سے ذات و حقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی ، وہ بحالہ بحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ مع لقائہ علی ما ہو علیہ کان بصور معلومات صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال اللہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے اتفاق کر سکو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اس لیے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں ، ہو الباطن بھی ہیں اور ہو الظاہر بھی ، مرتبۂ باطن تنزیہ محضہ ہے غیب الغیب ہے ، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبۂ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے ، قرآن مجید میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں ، ایک پر ایمان اور دوسرے کی تاویل نؤمن ببعض و نکفر ببعض کا مصداق ہے ۔ مرتبۂ ظہور میں حق تعالیٰ نے استویٰ ، ید ، وجہ وغیرہ صفات متشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اتصاف تشبیہ کے اعتبار سے ید رسول کو ید اللہ کہنا حق ہے ۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفات تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبۂ ذات میں منزہ ہیں اور مظاہر میں مشبہ ،

تنزیہ و تشبیہ کے جامع ہیں ۔ وہ اس معنی میں منزہ محض نہیں کہ قابل تشبیہ نہ ہوں جیسا کہ اشعریہ
کا عقیدہ ہے، کیونکہ ایسی تنزیہ غور کرو تو تقیید ہے، تقیید اطلاق ہے، نیز حق تعالیٰ کو مجردات کے
مماثل قرار دینا ہے جو مکان و جہت سے مجرد ہیں، اگر حق تعالیٰ بھی مکان و جہت سے مجرد ہیں اور
اس معنی میں منزہ ہیں تو وہ مشبہ بجواہر مجرد ہو جاتے ہیں گو مشبہ بجسمانیات نہ سہی، ظاہر ہے کہ یہ
تشبیہ و تقیید ہوئی تنزیہ نہ ہوئی حق تعالیٰ مشبہ محض بھی نہیں جیسا کہ مجسمیہ کا عقیدہ ہے، ایسی
تشبیہ تحدید ہے اور حق تعالیٰ تقیید و تحدید سے منزہ ہیں ۔ صحیح مسلک یہ ہے کہ حق تعالیٰ "مشبہ
ہیں عین تنزیہ میں" یعنی با نزاہت خود بشباہت ہر شئ جلوہ نما ہیں، اور "منزہ ہیں عین تشبیہ میں"
اس لئے کہ اعتبارات "ہالک" ہیں، عدم اضافی ہیں اور حق تعالیٰ ہی موجود ہیں، کس چیز سے
مشبہ ہو سکتے ہیں: کل شئ ھالك الا وجھہ (پ ۲۰ ع ۱۲) شیخ اکبرؒ نے اس عقیدت صحیحہ کو بڑی
خوبی سے پیش کر دیا ہے:

فَاِنْ قُلْتَ بالتنزیہ کُنْتَ مُقَیِّدًا ۔۔۔ وَاِنْ قُلْتَ بالتشبیہ کُنْتَ مُحَدِّدًا

یعنی اگر تو تنزیہ محض کا قائل ہوگا تو حق تعالیٰ کو مقید کرنے والوں میں سے ہوگا یعنی ذات غیب
میں مقید ہو جائیگی اور ہو الظاہر کا انکار لازم آئیگا، ہو الباطن کا اقرار بغیر ہو الظاہر کی شان
کے اقرار کے ذات مطلق کی تقیید ہے، قید اطلاق ہے ۔ اور اگر تو صرف تشبیہ کا قائل ہو تو حق تعالےٰ
کے محدود کرنے والوں میں سے ہوگا کیونکہ ہو الظاہر کا اقرار بغیر ہو الباطن کے ذات مطلق کا حد و حصر ہے،
مرتبہ تنزیہ کا خارج کرنا ہے اور حق تعالیٰ اس طرح محدود نہیں کیے جا سکتے ۔ پھر فرماتے ہیں:

وَاِنْ قُلْتَ بِالْاَمْرَیْنِ کُنْتَ مُسَدَّدًا ۔۔۔ وَکُنْتَ اِمَامًا فی المعارفِ سَیِّدًا

یعنی اگر تو دونوں امر کا قائل ہو اور حق تعالیٰ کو منزہ عین تشبیہ میں اور مشبہ عین تنزیہ میں جانے
تو تو راہ راست کا چلنے والا اور معارف الٰہیہ کا امام اور سردار ہوگا ۔ ربنا اٰمنا بما انزلت

واتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاہدین!

تنزیہ و تشبیہ کی توضیح ہم نے اوپر بھی کی ہے لیکن حدود اصطلاحات علاوہ تھے حق و خلق میں عینیت و غیریت کے اعتبارات کو ہم نے نہایت صراحت سے پیش کیا ہے، یاد رکھو کہ وجہ عینیت کی شان مرتبہ تنزیہ کی ہے اور وجہ غیریت کا مقتضا مرتبہ تشبیہ کا ہے۔ ذرا عینیت و غیریت کو اس سلسلہ میں واضح طور پر پیش نظر رکھ لو، چونکہ ذاتِ حق میں ذوات خلق (صور علمیہ) مندرج ہیں۔ لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے (تنزیہ) من الازل الی الابد۔

متحد بودیم بہ شاہِ وجود   حکم غیریت بکلی محو بود

اور چونکہ ذاتِ حق موجود ہے، ذوات خلق معدوم ہیں (بہ عدم اضافی نہ کہ عدم محض) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے (تشبیہ) من الازل الی الابد؎

معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم وجود میں تغائر حقیقی ہے، اس لیے من حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور من حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (تنزیہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجود خلق ہے یعنی وجود واحد ہی اعیان خلق (صور علمیہ) کی صورتوں میں متجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے۔ نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے۔ عینیت غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے۔ شاہ کمال الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ایک شعر میں اس کو بڑی خوبی سے ادا کر دیا ہے ؎

معرفت کی ہوا میں اُڑنے کو   عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفاء کے نزدیک یہ مسلّمہ ہے کہ محض غیریت کا شاغل محجوب ہے، محض عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشۂ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محبوب ہے

یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمالؒ کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے ؎

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار ——— دم بدم یہ کیفیت یہ پارسائی بس مجھے

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۲۷ع۱۱)

اس غیریت و عینیت تشبیہ و تنزیہ کے علم سے ہمیں اپنی ذات کا عرفان حاصل ہوا کہ حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ عرفان ہمیں مقام عبدیت عطا کرتا ہے جو قرب کا اعلیٰ ترین مقام ہے۔ عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ

اولاً۔ ہم فقیر ہیں: ملک و حکومت، افعال و صفات و وجود اصالۃً ہمارے لیے نہیں، حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں۔ ع نامی ست بر من زمن و باقی ہمہ اوست۔ ہو ولا غیرہ کلّا لہ، فلہٰذا قال اللہ تعالیٰ: اللہ غنیٌّ وانتم الفقراء (۲۶ع۸) یا ایہا الناس انتم الفقراء الی اللہ واللہ ھو الغنی الحمید (پ۲۲، ع۳۰)

ملک و حکومت حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں: إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ (۱۳ع۷) ولم یکن لہ شریک فی الملک (۱۵ع۱۲) لہ ما فی السموات وَمَا فی الارض۔

افعال کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کر رہے ہیں واللہ خلقکم وما تعملون (۲۳ع۷) سلبی طور پر فرما رہے ہیں کہ ان کے سوا کوئی اور خالق نہیں: ام جعلوا للہ شرکاء خلقوا کخلقہ فتشابہ الخلق علیہم قل اللہ خالق کل شیء وھو الواحد القہار (۱۳ع۸)

صفات اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے ہیں۔ حیات انہی کی: ھو الحی القیوم (۳ع۱) علم و قدرت ان ہی کے: وَھُوَ العلیم القدیر (۲۱ع۹) ارادہ و مشیت ان ہی کے: وَمَا

تشاءُونَ اِلّاَ اَنۡ یَّشَاءَ اللہ (۲۹ ع ۲۰) سماعت و بصارت ان ہی کے وانّہٗ ھُوَ السَّمِیۡعُ البصیر (۱ ع ۱۵) اَمَّنۡ یَّمۡلِکُ السمع والابصار فسیقولون اللہ (۱۱ ع ۹) فلنعم ماقیل۔

ہیچ میدانی کہ تو کیستی و چیستی؟ — در دولت دریاب نیکو ہستی یا نیستی؟

آنکہ می بیند بصیر است و آنکہ می شنود سمیع — آنکہ می داند علیم است خود بگو تو کیستی؟

وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لیئے ثابت: اللہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الۡحَیُّ الۡقَیُّوۡمُ (۳ ع ۹) ھوالاول والآخر والظاھر والباطن وھو بکل شیءٍ علیم (۲۷ ع ۱) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لیئے ہونا حصراً ثابت ہو رہا ہے۔ اس فقر کا احساس ہوتے ہی عارف چیخ اٹھتا ہے ؎

میرا مجھ میں کچھ بھی نہیں سب ہے تیرا — تیرا تجھ کو دیتے کیا جاتا ہے میرا

عارف روم نے اسی کیفیت کو یوں پیش کیا ہے ؎

چیست توحید خدا آموختن — خویشتن را پیش واحد سوختن!!

گر ہمی خواہی کہ بفروزی چو روز — ہستی ہمچوں شمع شب خود را بسوز!

زانکہ ہستی سخت مستی آورد — عقل از سر شرم از دل میبرد!

ہر کہ از ہستی خود مفقود شد — منتہائے کار او محمود شد!

اب حق تعالیٰ ہی حی ہیں ظاہراً باطناً، مرید ہیں ظاہراً باطناً، قدیر ہیں ظاہراً باطناً، سمیع، بصیر، کلیم ہیں ظاہراً باطناً، یہی عرفا کی اصطلاح میں قرب فرائض ہے یعنی من حیث الوجود "میں نہیں ہوں حق موجود ہے" حضرت کمال اللہ شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس حقیقت کو کس خوبی سے بیان فرمایا ہے۔

عاری حیات و علم سوں ہے قدرت و بیخواست ہوں (ارادہ) — احوال اپنا کیا کہوں میں نہیں ہوں حق موجود ہے

میں ہوں اصم شنوا ہے حق میں ہے بصر بینا ہے حق (سماعت، بصارت) — میں گنگ ہوں گویا ہے حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

اوّل بھی حق آخر بھی حق باطن بھی حق ظاہر بھی حق — غائب بھی حق حاضر بھی حق میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ذاتی صفت حق کی قدم، میری حقیقت ہے عدم — لحظہ بلحظہ دم بدم میں نہیں ہوں حق موجود ہے

تھا حق، نہ تھا میں اولاً، میں نا رہونگا مستقبلاً — الآن کما کان کو سُن، میں نہیں ہوں حق موجود ہے

ثانیاً عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "امین" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود و انا، صفات و افعال مالکیت و حاکمیت "من حیث الامانت" پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں ان کے علم سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہوں، ان کی سماعت سے سُنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں[1] یہی قوم کی اصطلاح میں قرب نوافل ہے۔ حق تعالیٰ ہی کے لیے وجود اور صفات وجودیہ اصالۃً اور بطورِ حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانۃً ہو رہی ہے۔ فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سُبحان اللہ وَمَا اَنَا مِنَ المشرکین" کا جو "بصیرت محمدیہ" ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے یعنی ہم حق تعالیٰ کی چیزیں اصالۃً اپنے لیے ثابت نہیں کر رہے ہیں اور اس طرح شرک سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدمیہ و ناقصہ کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تنزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے، ہم ان کی چیزیں ان ہی کے لیے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے[2]

---

[1] کنت سمعہ الذی یسمع بہ وبصرہ الذی یبصر بہ ویدہ الذی یبطش بھا ورجلہ التی یمشی بھا (الحدیث رواہ البخاری) بعض روایات میں فوادہ الذی یعقل بہ ولسانہ الذی یتکلم بہ (شرح مشکوٰۃ) وارد ہے۔

[2] صفحہ ۸۹ تا ۹۱ کے بیانات کا خلاصہ یوں پیش کیا جا سکتا ہے: کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی نفی اثبات و اثبات اثبات کا ملخص یہ ہے کہ

(۱) وجود اور اس کے لوازم (صفات افعال مالکیت و حاکمیت) کی نسبت خالق کی طرف کی جانی چاہیئے۔ یہ اثبات ہے۔ (۲) عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف کی جانی چاہیئے۔ یہ نفی ہے یعنی (باقی برصفحہ ۹۲)

فقر اور امانت کے نتیجہ کے طور پر عبد کو "خلافت" اور "ولایت" حاصل ہوتی ہے جب وہ امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "خلیفۃ اللہ فی الارض" کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو "ولی"[1] ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں: فقرو

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۱) اعتبارات حق اصالۃً خلق میں نہیں۔ (۲) ان اعتبارات کو خلق سے کاٹ کر ان کی نفی کرکے ان کو حق میں ثابت کرتا ہے یہی ہے مفہوم کلمۂ طیبہ کی نفی و اثبات کا۔ یہ صدق محض ہے۔ (۳-۴) اگر عدمیت اور اس کے لوازم کی نسبت حقیقۃً خالق کی طرف کی جائے تو یہ کفر ہے اور وجود اور اس کے لوازم کی نسبت اصالۃً مخلوق کی طرف کی جائے تو یہ "شرک" ہے یہ کذب محض ہے۔ (۵) وجود اور اس کے لوازم کی نسبت مخلوق کی طرف مجازاً یا وجود اس کے فقر ذاتی کے کی جاسکتی ہے۔ یہ امانت کی نسبت ہے۔ انسان خلیفہ ہے اور باعتبار خلافت و نیابت یہ استعمال صحیح ہے۔ اسی کو اثبات کا اثبات کہتے ہیں یعنی اعتبارات و لوازم وجود جو مخلوق سے نفی کیے گئے تھے ان ہی کا اثبات کیا جارہا ہے، اصالۃً نہیں امانۃً (۶) لوازم عدمیہ کی نسبت خالق کی طرف مجازاً با وجود اس کے غناء ذاتی کے کی جاسکتی ہے۔ اس کو نسبت "وکالت" کہا جاتا ہے۔ اس نکتہ کو متن میں پیش نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر یہاں ذرا غور کرلو۔ دیکھو عدالت فوجداری میں وکیل اپنے موکل کی جانب سے پیروی کر رہا ہے جس پر جرم کا الزام ہے۔ دوران بحث میں وکیل اپنے کو ملزم کہتا ہے لیکن اس سے اس کی مراد موکل ہوتی ہے نہ کہ خود اس کی ذات، اسی طرح دیوانی مقدمات میں ڈگریدار کا وکیل اپنے کو ڈگریدار اور مدیون کا وکیل اپنے کو مدیون کہتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ تمام نسبتیں مجازی ہیں۔ اسی مثال سے سمجھ لو کہ حق کی طرف عدمیات کی نسبت حقیقۃً کبھی نہیں کی جاسکتی۔ سبحانہ تعالیٰ عما یصفون۔ لیکن چونکہ بندے کی طرف سے حق تعالیٰ خود اس کے کاروبار کو وکالۃً انجام دے رہے ہیں بفحوائے ان اللہ علیٰ کل شیء وکیل: فاتخذہ وکیلا؛ وغیرہ، اس لیے کبھی انتہائے محبت و شفقت سے بندے کے لوازم کو اپنی طرف منسوب فرماتے ہیں جیسے "یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی، یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی، یا ابن آدم استسقیتک فلم تسقینی (رواہ مسلم)" ان احادیث سے یہ سمجھ لیتے ہیں کہ وجود حقیقی معنی میں عدمیات سے متصف ہوسکتا ہے اور اس طرح الحاد میں جا گرتے ہیں۔ یاد رکھو کہ صفات ناقصہ کا مرجع ذات عبد ہے ان کی نسبت ذات حق کی طرف حقیقۃً ہرگز نہیں کی جاسکتی۔ حق تعالیٰ اعتبارات خلق سے منزہ ہیں لیس کمثلہ ان کی شان ہے جو ان کی تنزیہ کو متاثر کرتا ہے وہ ملحد ہے!

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ولی مشتق ہے ولایت سے یعنی جو اللہ سے نزدیک ہو، اس کا مقرب ہو، محبوب ہو۔ یہ ولایت عامۃً تمام مومنین کو حاصل ہے بفحوائے اللہ ولی الذین آمنوا (۲۶۳) اس ولایت کے لیے اللہ کو الٰہ جاننا اور رسالت کی تصدیق کرنی کافی ہے۔ آیہ باطنہ۔ یہ دوری اللہ سے اعتقاداً قرب ہے۔ "ولایت خاصۃ" عبارت ہے انکشاف معیت

امانت وخلافت وولایت! اللہ اللہ کیا شان ہے" عبداللہ" کی!

توبقیمت دارائی ہردو جہانے ۔۔۔ چہ کنم قدر خود نمی دانی

مغربی عبد کی اسی شان کو پیش کرتے ہیں:۔

ماجام جہاں نمائے ذاتیم ۔۔۔ مامظہر جملہ صفاتیم

ہم صورت واجب الوجودیم ۔۔۔ ہم معنی جملہ ممکناتیم

برتر ز مکان و در مکانیم ۔۔۔ بیرون ز جہات و در جہاتیم

بیمار وضعیف را شفائیم ۔۔۔ محبوس ونحیف را نجاتیم

چوں قطب زجائے خود نجنبیم ۔۔۔ چوں چرخ اگرچہ بے ثباتیم

کسی اور عارف نے شانِ خلافت وولایت کو ملحوظ رکھ کے فرمایا ہے ؎

سے اس "سر" سے واقف ہو، اس پر یقین کیا کہ "مقام قرب" حاصل ہوگیا، اس کی ملحوظیت، استحضار واستعمال سے بین المقربین اس کے درجات بلند ہوتے ہیں۔ اس سر کا علم واستحضار گویا عینِ عمل ہے۔ سر معیت کے علم کو "افضل ایمان" قرار دیا گیا ہے "افضل الایمان ان تعلم ان اللہ معک حیثما کنت (عن عبادہ بن الصامت) اور اسی علم کو "افضل الاعمال" بھی سمجھا گیا ہے: افضل الاعمال العلم باللہ (الترمذی فی النوادر) جس طرح لاالٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ماننے اور اقرار کرتے ہی "اصحاب مشئمہ" سے نکل کر "اصحاب میمنہ" میں داخل ہو جاتا ہے، اسی طرح سر معیت کے جان لینے اور مان لینے کے ساتھ ہی وہ اصحاب میمنہ سے ترقی کر کے "مقربین" میں داخل ہو جاتا ہے، اس کو "مقام قرب" حاصل ہو جاتا ہے۔ اب جس قدر اس علم کا استحضار رکھیگا اتنے ہی اس کے مراتب "بین المقربین" بلند ہونگے۔ ان ہی تین گروہوں کا ذکر سورۂ واقعہ میں کیا گیا ہے اور ان کے احوال کی تفصیل بیان کی گئی: فاصحاب المیمنۃ ما اصحاب المیمنۃ و اصحاب المشئمۃ ما اصحاب المشئمۃ والسابقون السابقون اولئک المقربون (۲۷ ع ۱۳) مقربین کے متعلق ارشاد ہوتا ہے۔ فاما ان کان من المقربین فروح وریحان وجنت نعیم (۲۷ ع ۱۶) یعنی مقربین کو بعد موت دخول جنت اور دیدار الٰہی کی بشارت دی جارہی ہے، روح وریحان (راحت وروزی) مقربین کو لقائے الٰہی کے دیدار کے سوا کس چیز سے مل سکتی ہے؟ زندگی میں انہیں وجہ اللہ کی رویت تو حاصل تھی لیکن "ذات اللہ" یا لقائے الٰہی کا اشتیاق تھا، اضطرار تھا، موت کے وقت یہ اشتیاق واضطرار بھی اپنے دیدار سے رفع فرمادینگے اور لابد لہ من لقائی کا وعدہ پورا ہو جائیگا۔ ان شاء اللہ العزیز (کذا قال مرشدی)

مائم ستون و سقف و مینا　　مائم مدارِ جملہ اشیا
مائم محیط و مرکز و دور　　پرکار وجود بر ہمہ طور
سلطانِ سریرِ قاب قوسین　　مائم و طفیلِ ماست کونین

عبد کی یہ شان ظاہر ہی کہ اس لیئے ہی کہ اس کے پاس اللہ ہیں، ان کی ہویت وانیت ہی، ان کی صفات ہیں، افعال ہیں، ملک و حکومت ہیں۔ اسی لیے عبداللہ

(۱) اپنی قیومیت ذاتیہ سے فانی ہو کر حق تعالیٰ کی قیومیت (ہویت و وجود وانا) سے باقی ہی، وجودنا منہ وقیامنا بہ، ہو ولا غیرہ وکلاًلہ، جب وہ اپنی ذات سے میت ہو جاتا ہی تو اس کو حق تعالیٰ کی ذات سے بقا حاصل ہوتی ہی، وہ فانی زخویش باقی بحق ہو جاتا ہی۔

اب کسی عاشق کی زبانی سنو کہ کیا واقعہ گزرتا ہے:

دی گفت کہ اے عاشق شیدا تا تو　　یکتا شدی از دوی یکم ام با تو
دیدم او را بچشم او پس گفتم!　　اے جاں جہاں تو کیستی؟ گفتا تو (عراقی)
گفتمش خواہم کہ بینم مرترا اے نازنیں　　گفت خواہی گر مرا بینی برو خود در بہ بیں
گفتمش با تو نشستن آرزو دارد دلم　　گفت گر ایں آرزو باشد ترا با خود نشیں
گفتمش بے پردہ با تو گر سخن گویم رواست　　گفت در پردہ نشاید گفت با ما بیش ازیں (مغربی)

جب عبد کا قیام ذات اللہ میں ہو جاتا ہی تو چونکہ اللہ کی ذات سرور محض ہوتی ہی اس لیئے عبد اپنے اندر ایک ایسا سرور محسوس کرتا ہی جو ناقابلِ بیان ہوتا ہی اور جس کو دنیا کا کوئی غم متاثر نہیں کرسکتا۔ اور بفحوائے "الذین آمنوا وتطمئن قلوبھم بذکر اللہ الا بذکر اللہ تطمئن القلوب" طمانیتِ محض و ذوق خالص کا مرکز بن جاتا ہی:-

کاے بلبل جاں مست بیاد تو مرا　　وے پایۂ غم پست بیاد تو مرا

لذاتِ جہاں را ہمہ در پا فگند　　ذوقیکہ دید دست بیادِ تو مرا　(جامی)

در ہجرِ تو بودہ اندہ و آزارم　　از وصلِ تو رفت ہستی و پندارم

شادی آمد و نصیبِ جانم شد　　اکنوں جان و تنِ خویش را راحت دارم

اور یٰٓاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ (۳۰ع ۱۴) کا صحیح مصداق ہو جاتا ہے اور جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۲) عبد اسد کا علم و عمل من اللہ ہو جاتا ہے، نفس و ہوی[1] فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ جان لیتا

---

[1] اوپر جو تفصیلات پیش ہوئی ہیں اُن سے آپ سمجھ گئے ہونگے کہ نفس کیا ہے اور ہوی کیا۔ عبد کے لیے نہ وجود ہی حالتہ ثابت ہوتا ہے اور نہ "انا" اور "علم"۔ اس کی شان ظلوماً جہولاً ہے (پ۲۲ ع ۷) ماہیتہً وہ معلوم ہے، معدوم الوجود ہے، "ظلمت" اس کے اسی عدم اضافی کو تعبیر کرتی ہے۔ اب اگر وہ اپنے کو خود بخود موجود سمجھنے لگتا ہے اور وجود کی نسبت اپنی طرف اصلی حیثیت سے کرنے لگتا ہے تو "غاصب" قرار پاتا ہے۔ اور اس طرح "نفس" پیدا ہوتا ہے۔ یہ "شرک فی الوجود" سے پیدا ہوتا ہے اور جب وہ علم و انا کو اپنا سمجھتا ہے (من حیث الغضب) تو "ہوی" پیدا ہوتی ہے۔ نفس و ہوی کی وجہ سے وہ امانت کی حیثیت سے نکل کر غاصبانہ حیثیت اختیار کر لیتا ہے، توحید چھوڑ کر شرک میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

'ہوی' کی مذمت قرآنِ کریم میں کئی جگہ آئی ہے: وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی فَیُضِلَّكَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ (۲۳ ع ۱۱) وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰی فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَاْوٰی (۳۰ ع ۴) فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓی اَنْ تَعْدِلُوْا (۵ ع ۱۷) وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا (۱۵ ع ۱۶) واتبع هَوٰىهُ فَتَرْدٰی (۱۶ ع ۱۰) اَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ (۱۹ ع ۲) اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلْمٍ (۲۵ ع ۱۹)

اسی طرح نفس کی مذمت میں فرمایا وَمَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ (۱۳ع۱) نفس کا دعویٰ ہے کہ 'میں ہوں' یا 'یہ میری ملک ہے' حالانکہ نہ وجود اس کا ہے اور نہ ملک اس کی، نفس کا اپنی ہستی کو ثابت کرنا ہی شرک ہے اسی لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان تموت النفس و هی مشرکۃ قتل کی وجہ شرک ہے بفحوائے فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم (۱ع ۷) اس شرک ہی کی وجہ سے آپ نے نفس کو انسان کا سب سے بڑا دشمن قرار دیا "اعدی عدوك نفسك التی جنبيك (البیہقی من حدیث ابن عباس) مومن کی تعریف میں حضورؐ نے فرمایا ہے: "ان المومن من یخرج نفسه من بین جنبیه" (رواہ البیہقی فی شعب الایمان من حدیث ابن عباس) نفس ہی حجابِ حق ہے۔

(بقیہ بر صفحہ ۹۶)

ہے کہ جس کو بخود وجود نہیں اُس کو علم کہاں سے اور اس کا عمل اپنا کیسے۔ اس کے اقتضائے ذاتی کے مطابق علم اور عمل کی تخلیق حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتی ہے۔ وہ پاتا ہے کہ علم خواہ وہ علمِ ہدایت ہو یا علمِ ضلالت النفس ہی سے پیدا ہوتا ہے لیکن وہ یہ بھی جانتا ہے کہ علم تو علیم ہی کی صفت ہے اور علیم حق تعالیٰ ہی ہیں حق تعالیٰ کی ذات و صفات میں مغائرت و انفکاک نہ عقلاً قابلِ تصور ہے نہ نقلاً، نہ ذوقاً نہ کشفاً، نہ علماً نہ خارجاً۔ لہذا النفس میں حق تعالیٰ ہی ثابت ہوتے ہیں اور سمجھ میں آجاتا ہے کہ یھدی من یشاء و یضل من یشاء کے کیا معنی ہیں۔ ہدایت و ضلالت کا علم اقتضاءات عبد کے مطابق حق تعالیٰ ہی دیتے ہیں جو النفس میں موجود ہیں۔ عمل کو بھی وہ من اللہ سمجھتا ہے اور افعال کی نسبت اپنی ذات کی جانب من حیث تخلیق نہیں کرتا

چوں ذاتِ تو منفی بود اے صاحب ہُش ۔۔۔ از نسبت افعال بخودش باش خمش

شیریں مثلے شنو مکن روئے ترش ۔۔۔ ثبت العرش اولاً ثم النقش

(۳) عبداللہ کے دل میں اللہ من حیث الباطن اور نظر میں اللہ من حیث الظاہر بس جاتا ہے۔ آفاق میں جہاں وہ دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، وہ کبھی مغربی کی زبان میں کہتا ہے ؎

ہر کجا می نگرد دیدہ درو می نگرد ۔۔۔ ہر چہ می بینم تو جملہ باد می بینم

تو زیکسوے نظر می کن و من از ہمہ سو ۔۔۔ تو زیکسو و منش از ہمہ سو می بینم

گاہ با جملہ و گہ جملہ از و می دانم ۔۔۔ گاہ او جملہ و گہ جملہ از و می بینم

مغربی اینکہ تواش می طلبی در خلوت ۔۔۔ من عیاں بر سر ہر کوچہ و کو می بینم

اور کبھی شیخ اکبر کے ساتھ ہو کر سر دھنتا ہے ؎

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۵) تا توئی حق را نیابی بوئے ۔۔۔ تو نباشی خدا نماید روئے

ہوئی کے فنا ہونے سے انسان نورانی ہو جاتا ہے اور نفس کے فنا ہونے سے نور ہو جاتا ہے، اس طرح وہ "اللّٰھم اجعل فی نفسی نوراً واجعلنی نوراً" کا مصداق بن جاتا ہے۔

فَلَا تنظر العینُ اِلَّا اِلیہِ ‏ وَلَا یقع الحُکم اِلَّا علیہ[1]

فَنحنُ لَہٗ وبہٖ فِی یدیہ ‏ وَفِی کُلِّ حالٍ فَاِنَّا لدیہ

اور اپنے آقا سرورِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں اپنے اس نظارہ میں ازدیادِ لذت کا خواہاں ہوتا ہے:-

اَللّٰھُمَّ اِنِّی اَسْئَلُكَ لَذَّۃَ النظرِ الٰی وَجْھِكَ وَشوقًا اِلٰی لقائِكَ فِی غیرِ ضراءٍ مُضرَّۃٍ وَلَا فِتْنَۃٍ مضلّۃٍ[2][3] (رواہ نسائی)

---

[1] آنکھ اس کے سوا کچھ نہیں دیکھتی، کوئی حکم ایسا نہیں جو اس کے سوا کسی اور پر واقع ہوتا ہو۔ ہم اُسی کے لیے اور اُسی کے ہاتھوں میں ہیں اور ہر حال میں اس کے پاس ہیں۔

[2] اے اللہ سوال کرتا ہوں میں تجھ سے لذت تیرے چہرے کے دیکھنے کی اور آرزومندی تیرے لقا کی غیر حالت نقصان میں جو نقصان کرنے والا ہو اور نہ آزمائش و گمراہی کی راہ سے ہو۔

[3] یہاں "نظر" سے مُراد رویت ہے اور رویت معرفت کا ثمرہ ہے، یہ معرفت 'سریعیت' کے جاننے سے حاصل ہوتی ہے جس کی توضیح اوپر کے صفحات میں کی گئی۔ اور لذت محبت کا نتیجہ ہے۔ 'لذتِ نظر' کی طلب میں معرفت و محبت کی طلب بھی شامل ہے۔

"شوق" کے معنی یہ ہیں کہ اپنے محبوب و مطلوب کی تلاش کی جائے یہاں تک کہ وہ نظروں کے سامنے آجائے، یہی 'لقا' ہے جو شوق کا منتہا ہے۔

'لذتِ نظر' اور 'شوقِ لقا' دونوں میں 'ضرر' اور 'اضلال' سے پناہ مانگی گئی ہے۔ یہ ضرر و اضلال کن امور پر مشتمل ہیں؟

لذتِ نظر میں ضرر کا پہلو یہ ہے کہ عارف وجہ اللہ کے شہود کو چھوڑ کر غفلت کے ساتھ اوراد و وظائف میں مشغول ہو جائے، اور اضلال یہ کہ وجہ خلق کو وجہ حق سمجھنے لگے۔ جہت حق و جہت خلق میں تمیز باقی نہ رہے تو ضلالت و گمراہی کے سوا اور کیا ہاتھ آتا ہے

اس عالم میں رویتِ حق یا لقا ممکن نہیں، حضرت موسیٰ نے لقا کی خواہش کی تو سمجھا گیا کہ یہ ممکن نہیں "لن ترانی" (۹ع ۷) ایک اور جگہ ارشاد ہے کہ "یحذرکم اللہ نفسہ" اسی لیے لقا کے شوق ہی کی دعا کی گئی ہے، اس شوق کی تکمیل بعد موت یا عالم آخرت میں ہوگی۔

اب اگر کوئی شخص اسی عالم میں رویت کا قائل ہو تو یہ 'اضلال' ہوگا، اور اگر شوق لقا کا وفور اتنا ہو جائے کہ وجہ اللہ کے شہود سے صرف نظر کرلے تو یہ کھلا ہوا ضرر ہے۔ کیونکہ اتباعِ نبوت نہ ہوسکیگی اور یہ نقصان و خسارہ کی جہت ہے۔

اس پاکیزہ دعاء کے ذریعہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں لذتِ نظر اور شوقِ لقا کو حق تعالیٰ سے مانگنے کی تعلیم کی ہے اور ان کے اضرار و اضلال سے بھی محفوظ رکھنے کی توفیق چاہی ہے۔

انفس ہیں مدرک وہ حق تعالیٰ ہی کو پاتا ہے، کوئی لحظہ اُس کے حضور و یافت سے اس کو ذہول نہیں ہوتا۔ حضور و شہود ہی کے نقصان کو نقصان سمجھتا ہے جو قابلِ افسوس ہے، دوسری تمام اشیاء سے وہ بے پروا ہے، وہ "غنی عن الشئ" ہے "غنی بالشئ" نہیں لکیلا تاسوا علیٰ مافاتکم وَلَا تفرحوا بما آتاکم پر اس کا عمل ہے۔ محجوبین سے مخاطب ہو کر وہ کہتا ہے:

اے کہ شب و روز خدا می طلبی ۔۔۔ کوری اگر از خویشتن جُدا می طلبی

حق با تو بہر زباں سخن می گوید ۔۔۔ ہمرا قدمت بہم کجا می طلبی (سرمد)

کبھی ان الفاظ میں ان کو خطاب کرتا ہے ؎

اے آنکہ خدائے می بجوئی ہر جا ۔۔۔ تو عین خدائی نہ جُدائی بجُدا

من حیث الوجود ۱۲

ایں جستن تو بداں می ماند ۔۔۔ کہ قطرہ میانِ آب و می جوید دریا

اپنی تلاش کا اس کو زمانہ یاد آتا ہے اور ختم تلاش پر جو الفاظ اس کی زبان سے نکلے تھے ان کو دہراتا ہے ؎

اے دوست ترا بہر مکاں می جستم ۔۔۔ ہر دم خبرت ز این و آں می جستم

دیدم بتو خویش را تو خود من بودی ۔۔۔ خجلت زدہ ام کز تو نشاں می جستم[1]

اے دوست میانِ ما جُدائی تا کے ۔۔۔ چو من تو ام ایں توئی و مائی تا کے

با غیرت تو مجال غیرے چو نماند ۔۔۔ پس در نظر ایں غیر نمائی تا کے (از شیخ فخرالدین محمود الکاشی)

پس عبدِ حقیقی کا عمل یہی یافت و شہود ہے، اسی یافت و شہود کا نتیجہ محویت فی الذات ہے یعنی جب تجرید نفسی کے ساتھ استغراق فی الحق ہو تو ہو الباطن کے آثار نمودار ہوتے ہیں۔ یہ فنا الفنا کا مقام ہے "محویت" ہے "استرداد امانت" ہے، اب عبد نہیں رہتا، اللہ ہی اللہ رہتا ہے ؎

[1] ابو سعید خواز جنہیں "قمر صوفیہ" کہا جاتا ہے، فرماتے ہیں "روزگارے او را میجستم خود را می یافتم، اکنوں خود را می جویم او را می یابم، چوں بیابی برہی و چوں برہی بیابی، چوں او پیدا شود تو نباشی، چوں تو باشی او پیدا شود"

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت　　　اللہ لیس فی الوجود غیر اللہ

قُلِ اللّٰہُ ثُمَّ ذَرْھُمْ !

لیکن یہ لی مع اللہ وقت[1] ہے اس کا اختیاری نہیں، یہ حال ہے مقام نہیں۔ اس کا اصل مقام تو عبدیت ہے جو قرب و وصال کا افضل ترین مقام ہے، دیکھو اسی وجہ سے معراج کے بیان میں جو اقرب مقام او ادنیٰ اور کمال تقرب حق تعالیٰ ہے حضور انور صلعم کو عبد ہی سے مخاطب فرمایا گیا سبحان الذی اسریٰ بعبدہٖ (۱۵ع۱) فاوحیٰ الیٰ عبدہٖ ما اوحیٰ (۲۷ع۱۵) اسی لیے اس کا تکمیلی مقام عبدیت ہے، اس مقام پر فائز ہو کر مرتبہ دین میں وہ عبادت و استعانت کو لازمی قرار دیتا ہے اور مرتبۂ قرب میں یافت و شہود کو صحویت میں عبد شرع کی پابندی سے کبھی آزاد نہیں ہو سکتا۔ عارف رومی اس کی مصلحت یوں بیان فرماتے ہیں :۔

با ہمہ فقر بیکہ دارد با خدا　　　از ریاضت نیست یکدم او جدا

زانکہ ہر کو مقتدائے راہ شد　　　وز بد و نیک جہاں آگاہ شد

گر نباشد در عمل ثابت قدم　　　چو رہاند خلق را از دستِ غم

مقتدا چوں در ریاضت قائم است　　　تا لعش را میل طاعت دائم است

دیگر آنکہ شانِ حق بے غایت است　　　ہر زمانش نوع دیگر آیت است

چونکہ معروف است بیحد لاجرم　　　معرفت بے غایت آمد نیز ہم

عمرہا گر او ریاضت می کند　　　روز و شب را صرف طاعت می کند

دمبدم بیند جمال دیگر او　　　لاجرم دائم بود در جستجو!

حال پیغمبر نگر باایں کمال　　　"فانتقم" بود ش خطاب از ذوالجلال

رہنمائی لائقِ آں کامل است　　　کز خودی فانی بجاناں واصل است

[1] لی مع اللہ ساعۃ لا یسعنی فیہ ملک مقرب ولا نبی مرسل (الحدیث ذکرہ الصوفیہ کثیرا)

رہبرِ راہِ طریقت آں بود ۔۔۔ کو باحکامِ شریعت می رود

ایں چنیں کامل بجو کر رہ روی ۔۔۔ تا زوصلِ دوست بابہرہ شوی

عبداللہ کو اللہ کے سوا اگر سارا جہان بھی دیا جائے تو وہ اُس کی طرف آنکھ اٹھا کر نہ دیکھے، کیونکہ وہ جانتا ہے کہ حقیقتِ حال کیا ہے ؎

زانکہ گر جائے نظر خواہی فگند ۔۔۔ در کنارِ خویش سر خواہی فگند

کیست زدہ بہتر بگوائے ہیچکس ۔۔۔ تا بداں دل شاد باشی یک نفس

من نہ شادی خواہم وسے خسروی ۔۔۔ انچہ می خواہم من از تو ہم توئی!

عبداللہ کی زندگی کا مقصود بس یہی عبادت وعبودیت، یہی یافت وشہود ؎

از زندگیم بندگی تُست ہوس ۔۔۔ بر زندہ دلاں بے تو حرام است نفس

خواہد ز تو مقصودِ دلِ خود ہر کس ۔۔۔ جامی ز تو ہمیں ترا می خواہد و بس

اپنے مولیٰ سے اس کی دعا بس یہی ہوتی ہے الٰھی انت مقصودی ورضاءک مطلوبی، ترکت لک الدنیا والآخرۃ، اَتْمِمْ عَلَیَّ نِعمتک وارزقنی وصولک التام!

ایسا عبد مقربین میں شامل ہو کر اس بشارت کا مستحق ہو جاتا ہے کہ فَاَمَّآ اِنْ کَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِیْنَ فَرَوْحٌ وَّرَیْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِیْمٍ (۲۷ع ۱۵)

ضمیمہ

(۱) مندرجہ ذیل نقشہ سے ہمارے بیان کا ایک خلاصہ حاصل ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ دوسرا نقشہ اور زیادہ واضح و مفصل ہے
اول اللہ
عبداللہ
ظاہر اللہ
باطن اللہ
آخر اللہ
صورت: معلوم اللہ
عدم اضافی
صفات عدمیہ
قابلیات فعلیہ
کسبیات
صلاحیت امکانیہ
مخلوقیت مالوہیت مربوبیت مملوکیت محکومیت
بے صورت ہویت مقیدہ
بے صورت ہویت مطلقہ
وجود و انائے مطلق
صفات کمالیہ مطلقہ
علم
معلومات ذاتیہ معلومات کونیہ
افعال مطلقہ
خالقیت الوہیت ربوبیت مالکیت حاکمیت مطلقہ
وجود و انا مقید
صفات کمالیہ مقیدہ
افعال مقیدہ
علم
معلومات ذاتیہ معلومات کونیہ
مالکیت حاکمیت ربوبیت الوہیت خالقیت مقیدہ
امانت
خلافت
ولایت
حسب ارشاد حضرت قبلہ سیدی مولانا شاہ محمد حسن چشتی قادری رحمۃ اللہ علیہ
مرتبہ میر ولی الدین

باب (۴)

تنزلاتِ ستّہ

یک نقطہ الف گشت و الف گشت حروف ۔۔۔ در ہر حرفے الف بنامے موصوف
چوں حرف مرکب شدہ آمد بہ سخن ۔۔۔ ظرفیت سخن نقطہ در و چوں مظروف (جامی)

تحصیلِ وجودِ ہر عدد از احد است ۔۔۔ تفصیلِ مراتبِ احد از عدد است
عارف کہ ز فیضِ قدسش مدد است ۔۔۔ ربطِ حق زخلق ہمچنیں معتقد است (جامی)

گزشتہ باب میں ہم نے حق و خلق کے ربط کی توضیح پیش کرتے ہوئے کہا تھا کہ ذاتِ خلق خارجاً مخلوق ہے، داخلاً معلوم ہے، غیر ذاتِ حق ہے، ذاتِ حق منزہ ہے، سبحان ہے، ان تمام اعتبارات سے جو ذاتِ خلق کے اعتبارات ہیں۔ اس طرح غیریت من حیث الذوات بے تاویل و بے احتمال اصطلاح ثابت ہے۔ کتاب و سُنّت سے اس کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کتاب و سنّت سے یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ ذواتِ خلق کا ظاہر و باطن حق ہے، اول آخر حق ہے، ان کو محیط حق اور ان کے ساتھ حق ہے، ان کے قریب حق، ان سے اقرب حق ہے۔ باوجود غیریت کے اس عینیت (یعنی ظاہریت، باطنیت، اولیت، آخریت، قرب و اقربیت، احاطت و معیت) کی توجیہ، جیسا کہ ہم نے ثابت کیا، اسی طرح ہو سکتی ہے کہ ہم یہ مان لیں کہ حق تعالیٰ بحالہ و دباوصافہ و بجد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدّد و تکثّر، صفت کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے تو معلوم کے موافق خلق کا نمود وجودِ ظاہر میں بطور وجودِ ظلّی ہوا اور اعتباراتِ الٰہیہ خلق سے وابستہ ہو گئے۔ کتاب و سنّت کو معیارِ حق قرار دے کر ہم نے:

صراحت النص و دلالۃ النص سے بلا تاویل و توجیہ بلا اشارت النص و اقتضاء النص اس نظریہ کو ثابت کیا اور صحیح احادیث سے اس کی تائید و توثیق کی۔

اسی صداقتِ عظیمہ کو صوفیۂ اسلام نے اپنی مخلق اصطلاحی زبان میں بھی پیش کیا ہے۔ اس کو تنزلاتِ ستہ کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ یہ ایک مشہور و معروف نظریہ ہے، اس کی توضیح و تشریح میں بے شمار رسالے لکھے جا چکے ہیں۔ یہاں ہمارا مقصد اس نظریہ کو اختصار کے ساتھ پیش کر کے یہ بتلانا ہے کہ صوفیۂ کرام نے بعض مقامات کی توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا اور بعض مقامات کو اس قدر تشنہ چھوڑ دیا کہ غلط فہمیوں کی وجہ سے فتنہ کا دروازہ کھل گیا اور اباحت و الحاد نے سیکڑوں کے متاعِ ایمان کو تاراج کر دیا! ملاحدہ اور زنادقہ نے عینیتِ محضہ کی تعلیم شروع کر دی اور غیریتِ ذاتیۂ شئی کا انکار کر دیا۔ صداقت کا معیار کتاب و سنت نہ رہا، اس تعلیم کو ایک راز قرار دیا گیا جو سینہ بسینہ منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے جس میں غلطی کا کوئی احتمال نہیں! اس سینہ بسینہ علم کی رو سے غیریت نہیں عینیت صداقت ہے؛ شئی غیرِ ذاتِ حق نہیں، عینِ ذاتِ حق ہے! وحدت الوجود یا ہمہ اوست باعتبارِ وجود نہیں باعتبارِ شئی ہے! ہمہ اوست کے اعتقاد کے لحاظ سے اتباعِ شریعت کی ضرورت کیا؟ حق تعالیٰ آمر ہیں نہ کہ مامور؛ جب تک غیریت ہے شریعت ہے، جب غیریت مرتفع ہو کر عینیت ثابت ہو گئی اور حق ہی حق رہا تو حق کے لیے شریعت کی پابندی کیسی؟ شریعت اور حقیقت دو جدا اور متضاد شعبے ہیں، ان دونوں میں کوئی توافق نہیں، ہم آہنگی نہیں! شریعت میں جو چیز حلال ہے وہ طریقت میں مردار ہے اور بالعکس طریقت میں جو چیز حلال ہے شریعت میں حرام ہے۔ جب تک جہل تھا، شریعت کی زنجیریں تھیں اور ہمارے پیرِ طریقت کا علم حاصل ہوا، رازِ حقیقت منکشف ہو گیا، جہل دور ہوا آزادی نصیب ہوئی! عبدیت، فقر، امانت، خلافت، ولایت بے معنیٰ الفاظ ہیں! حق ہی

حق ہے حق ہی حق! یہ ہے حاصل ان کی خود شناسی، رسول شناسی اور حق شناسی کا! ان کے بزرگوں نے کہا تھا کہ علمنا ھٰذا مُشَیّدٌ بالکتاب وَالسُّنۃ[1] اب ان کا دعویٰ ہے کہ اس سینہ بسینہ علم کی صداقت کا معیار کتاب و سنت نہیں! اِن کے اسلاف کی دعا تھی کہ

"ارجوا ان اکون ممن قُیّد بالشرع المحمدی ... وحشرنا فی زمرتہ کما جعلنا فی اُمتہٖ[2]

اب وہ شریعت کو پیر کی زنجیر قرار دیتے ہیں اور خیال کرتے ہیں کہ اُنہوں نے رازِ کائنات کو دریافت کر لیا ہے اور اس یافت نے ان کو شرع محمدی کی قید سے آزاد کر دیا ہے۔ العظمۃ للہ الواحد القہار! نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیّاٰت اعمالنا، من یھد اللہ فلا مضل لہ ومن یضللہ فلا ھادی لہ!

پہلے تنزلاتِ ستہ کے نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لو، وہ مقامات تمہاری نظروں کے سامنے آجائینگے جن کا ابہام وایہام اس الحاد و زندقہ کا باعث ہوا، اس ابہام کی توضیح ہو جائے تو تمام گمراہیوں کا سدِ باب ہو سکتا ہے یہی مقصود ہے اس مقالہ کا۔ ان اللہ ھوالموفق والمعین وبہٖ نستعین!

وجودِ حقیقی حق تعالیٰ ہی کا ہے ع موجود بحق واحد اول باشد۔ وجود کے دو معنی ہیں:۔

(۱) تحقیق و حصول۔ یہ معنی مصدری ہیں، اعتباری و ذہنی ہیں، ان کا شمار "معقولات ثانیہ" میں ہوتا ہے یعنی ہمارا کسی شی کو دیکھ کر اس کو "ہے" سمجھنا، وجود خیال کرنا۔ ظاہر ہے کہ مصدری معنی خارج میں نہیں ذہن میں پائے جاتے ہیں، ان کا منشا البتہ خارج میں ہوتا ہے۔

(۲) وجود بمعنی موجود (بمعنی ما بہ الموجودیت) یعنی وہ چیز جس کی وجہ سے معنی اول (معنی مصدری، تحقیق و حصول) کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اس معنی کی رو سے ظاہر ہے کہ وجودِ خارجی حقیقی شی ہے، ذہنی امر نہیں[3]۔

---

[1] قول حضرت جنید بغدادی رضی اللہ تعالیٰ عنہ [2] حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رضی اللہ تعالیٰ عنہ در خطبۂ فصوص الحکم
[3] دیکھو لوائح جامی لائحہ چہاردہم ص ۵۴ و ۵۵ مطبوعہ قاسم پریس حیدرآباد دکن ۱۳۳۱ھ

عارفین و اہلِ یقین کے ذوق و وجدان کی رو سے حق تعالیٰ پر وجود کا اطلاق بمعنی ثانی ہوتا ہے نہ بمعنی اول۔ وجود اس معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی کا ہے، ان کا غیر عدم اور عدم لاشئ محض ہے۔ شیخ رکن الدین شیرازی قدس سرہ کے الفاظ میں "الوجود عدم العدم، والعدم عدم الوجود۔"

وجود حقیقی ست عدم العدم ‏ ‏ ‏ عدم چیست عدم الوجود اے حکم

نماندہ دریں بحث الا وجود ‏ ‏ ‏ کہ غیر وجود ست بیشک عدم

اس کا نہ کوئی شریک ہے نہ مقابل، نہ ضد اور نہ ند۔ اس کی نہ کوئی صورت ہے نہ شکل نہ ہیئت نہ ہیکل، نہ اُس کی حد و نہایت ہے اور نہ اُس کی کوئی بدایت و غایت نہ یہ کُلّی ہے نہ جزئی، نہ خاص نہ عام، تمام قیود سے مطلق و آزاد، بلکہ قیدِ اطلاق سے بھی منزہ و پاک۔ ذوقِ صحیح و کشفِ صریح جو اس کی یافت کا آلہ ہے وہ "ورائے طورِ عقل" ہے نہ کہ منافیِ طورِ عقل۔ مقدماتِ عقلیہ نہ اس کا اثبات کر سکتے ہیں نہ نفی۔ "لیس کمثلہ شیءٌ" کی رو سے وہ تمام اعتباراتِ خلق سے منزہ ہے اور سبحٰن!

خود وہ اپنی کُنہ و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے حواس و قیاس و عقل و فہم اس کی یافت سے عاجز ہیں کیونکہ عقل و فہم و وہم و حواس و قیاس سب نو پیدا اور حادث ہیں اور حادث کو حادث ہی کا ادراک ہو سکتا ہے ؎

اندیشہ در اسرارِ الٰہی نرسد ‏ ‏ ‏ در ذات و صفاتِ حق کماہی نرسد

علمیکہ تناہی صفتِ ذاتیِ اوست ‏ ‏ ‏ در ذاتِ مُبرّا ز تناہی نرسد

ادراکِ بطونِ حق و یکتائے او ‏ ‏ ‏ ممکن نہ بود ز عقل و دانائی او

آن بہ کہ ز مراتِ مراتب بینی ‏ ‏ ‏ تفصیلِ تنوعاتِ پیدائی او (جامیؒ)

یہاں غایتِ ادراک عجز ہے، العجز عن درك الادراك ادراك[1] ادراک جس منتہیٰ تک پہنچے وہ خود

---

[1] اکثر متقدمین و متاخرین کی کتابوں میں علماء ظاہر و باطن (مثلاً امام غزالیؒ، شیخ محی الدین ابن عربیؒ، شیخ عبدالکریم جیلیؒ، شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ عبدالحق محدث دہلویؒ) نے لکھا ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول ہے۔

ادراک کی غایت ہو نہ کہ غایتِ حق تعالیٰ اللہ عن ذلك علواً کبیراً۔

انچہ پیشِ تو پیش ازاں رہ نیست　　غایت فہم تست اللہ نیست

جن فلاسفہ نے کنہ و ماہیتِ ذاتِ حق کی دریافت کی کوشش کی اپنا وقت ضائع کیا!
لا یَعْرِفُ اللّٰہَ اِلَّا اللّٰہُ۔

اب یہی ذاتِ مطلق جو مرتبہ تنزیہ میں نامعلوم و ناقابلِ علم ہو مظاہر مقیدہ و صور مختلفہ میں ظہور پذیر ہوتی ہو یا باصطلاح صوفیۂ کرام "نزول" کرتی ہو۔ اس نزول یا ظہور کی شان یہ ہو کہ باوجود ظہور مظاہر مختلفہ و نزول مجائی متعددہ ذاتِ مطلق بحالہ و باوصافہ و بجد ذاتہ جیسی کہ ہو ویسی رہتی ہو اور کسی قسم کا تغیر یا تبدل یا تحول لازم نہیں آتا۔ نزول کے مراتب بیشمار ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جا سکتا ہو، ان ہی کو صوفیہ تنزلاتِ ستہ کہتے ہیں۔ ان میں سے پہلے تین کو مراتبِ الٰہیہ کہا جاتا ہو جو یہ ہیں: احدیت، وحدیت، واحدیت۔ باقی تین مراتبِ کونیہ کہلاتے ہیں جو یہ ہیں: رُوح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد "انسان" کا مرتبہ ہو جو مرتبہ جامعہ ہو، چونکہ احدیت، مرتبہ ذات بحت ہو لہذا وحدیت یا تنزل اول سے مرتبۂ انسان تک چھ تنزل ہوئے۔ انسان کو چھوڑ کر مرتبۂ تنزل اوّل سے مرتبۂ جسم تک پانچ مراتب ہوئے۔ ان کو "حضراتِ خمسہ" کہا جاتا ہو۔ نقشۂ ذیل سے ترتیب مراتب اور بعض اصطلاحات پیشِ نظر ہو جاتے ہیں[1]:

<table>
<tr><th>۱
مرتبۂ اولیٰ</th><th>۲
مرتبۂ ثانیہ</th><th>۳
مرتبۂ ثالثہ</th><th>۴
مرتبۂ رابعہ</th><th>۵
مرتبۂ خامسہ</th><th>۶
مرتبۂ سادسہ</th><th>۷
مرتبۂ سابعہ</th></tr>
<tr><td>ذات</td><td>تنزل اول</td><td>تنزل ثانی</td><td>تنزل ثالث</td><td>تنزل رابع</td><td>تنزل خامس</td><td>تنزل سادس</td></tr>
<tr><td>احدیت</td><td>وحدیت</td><td>واحدیت</td><td>روح</td><td>مثال</td><td>جسم</td><td>انسان</td></tr>
<tr><td>باطن</td><td>حقیقت محمدیہ</td><td>اعیان ثابتہ</td><td>۰</td><td>۰</td><td>۰</td><td>۰</td></tr>
<tr><td colspan="3">۱ تا ۳ مراتبِ الٰہیہ</td><td colspan="3">۴ تا ۶ مراتبِ کونیہ</td><td>مرتبۂ جامعہ</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="5">۲ تا ۶ حضراتِ خمسہ</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td colspan="6">۲-۳ ظہورِ علمی　　۴-۷ ظہورِ عینی</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="6">۲ تا ۷ تنزلاتِ ستہ</td></tr>
</table>

[1] یہ نقشہ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی کتاب التکشف (ص ۳۹) سے لیا گیا ہو، اعداد کے ذریعہ نقشہ کے افادہ میں اور زیادہ اضافہ کیا گیا ہو

اب ہمیں ان تنزلات کی کسی قدر تشریح کرنی ضروری ہے ہُش دار کہ راہ خود بخود گم نہ کُنی۔

احدیت: احدیت سے مُراد حق تعالیٰ کی ذاتِ محض ہے جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، یہ ذات اپنی کنہ و حقیقت کے لحاظ سے نامعلوم و ناقابلِ علم ہے، اسی لیے اس کو 'غیبِ مطلق' اور 'مقطوع الاشارات'، اور 'مجہول النعت' کہا جاتا ہے، یہ تمام قیود و اضافات سے منزہ ہے۔ یہاں تک کہ قیدِ اطلاق اور قیدِ تنزیہ سے بھی مقدس و منزہ ہے کان اللہ ولم یکن معہ شیئ[1] اسی کی طرف اشارہ ہے، یہ نہ کلّی ہے نہ جزی، نہ مطلق نہ مقیّد، نہ عام نہ خاص، بے وصف بے نعت بے نام بے نشان بے زمان بے مکان! احدیت بے رنگی کا مرتبہ ہے، ذاتِ بے چند و چوں، بے شبہ و نموں، یہ ہویت کا مرتبہ ہے اور اس مرتبہ میں اوّل و آخر ہویت ہی ہویت ہے لہٰذا طمع معرفت فضول یُحَذِّرُكُمُ اللّٰهُ نَفْسَهٗ، نیز لَا یُحِیطُونَ بِهٖ عِلْمًا اس طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ اسی مقام کی نسبت حضور انور صلعم نے فرمایا تھا مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ اور منکرین کو تہدید فرمائی تھی کہ لَا تَفَكَّرُوا فِی اللّٰہِ فَتَهْلِكُوا[2] کیونکہ فکر کا حاصل معرفت اور ذاتِ حق کی معرفت محال! محال کی جستجو کا انجام ہلاکت!

در ذاتِ خدا تفکر فراواں چہ کنی | جاں را ز قصورِ خویش حیراں چہ کنی
چوں تو نہ رسی بہ کنہ یک ذرّہ تمام | در کنہ خدا دعوئے عرفاں چہ کنی (عطار)

مرتبۂ احدیت کے دوسرے نام جو صوفیۂ کرام نے تجویز کیے ہیں، ان سبھوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ عرفانِ ذاتِ حق قطعاً ناممکن ہے۔ ان میں سے چند پر غور کرو: غیب الغیوب، منقطع الوجدان، غیب ہویت، عین مطلق، ذات بلا اعتبار، مکنون المکنون، بطون البطون خفاء الخفاء، قدم القدم، نہایۃ النہایات، معدوم الاشارات لا بشرط شیئ وغیرہ، یہ لاادریت ہے، اسی کو شیخ محیی الدین ابن عربی نے ان الفاظ میں ادا فرمایا تھا کہ کل الناس فی ذات اللہ

[1] ابن حجر و شیخ عبدالحق فی شرح المشکوٰۃ   [2] من حدیث ابی ذرؓ

حمقاء ذاتِ حق کے علم میں ہم تمام کے تمام احمق ہیں۔ ہمیں یہ کہہ کر کہ

عنقا شکارِ کس نشود دام باز چیں — کانیجا ہمیشہ باد بدست ست دام را (حافظؒ)

اس "فکر حرام" سے باز رہنا چاہیے، اور فکر حلال، یعنی تفکر فی آلاء اللہ، میں مصروف۔ شیخ اکبر کسی دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ "التفکر فی ذات اللہ محال فلم یبق الا التفکر فی الکون"

عارف روم نے اس کی یوں تاکید کی ہے[1]

انچہ در ذاتش تفکر کردنیست — درحقیقت آں نظر در ذات نیست

ہست آں پندار او زیرا براہ — صد ہزاراں پردہ آمد تا اِلٰہ[1]

وحدۃ: جب سالک حق تعالیٰ کی ذات کا اس اعتبار سے لحاظ کرتا ہے کہ وہ ذات اپنا 'اجمالی علم' رکھتی ہے، اپنی ذات کا تمام 'شیونات[2]' کے ساتھ بطریق اجمال ادراک کرتی ہے کہ انا ولا غیری یعنی میں ہی موجود ہوں اور میرے سوا کوئی موجود نہیں اور مجھ میں ظہور کی قابلیت وصلاحیت موجود ہے تو اس مرتبہ کو وحدت یا تعیّن اوّل یا حقیقتِ محمدیہ کہا جاتا ہے اس مرتبہ کو انائے مطلق سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہاں چار اعتبارات، جو محض صلاحیتِ ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے، ملحوظ ہوتے ہیں: وجود، علم، نور، شہود۔ حق تعالیٰ موجود ہیں، اپنی ذات وصفات وافعال پر اجمالاً مطلع ہیں، اپنے آپ پر ظاہر وروشن ہیں، اور اپنی ذات کے اس طرح آپ شاہد ہیں۔ ان اعتبارات کو ذاتی اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کو صفات نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ اگر[3]:۔

۱۔ وجود کو صفتِ ذات قرار دیا جائے تو یہ لازم آئیگا کہ ذات وجود پر مقدم ہے کیونکہ

---

[1] ذوالنون مصری کی طرف یہ قول منسوب ہے: العلم فی ذات الحق جہل والکلام فی حقیقۃ المعرفۃ حیرۃ والاشارۃ من المشیر شرک۔

[2] ذات کی قابلیاتِ کثرت کو شیونات کہتے ہیں۔

[3] مقابلہ کرو مقدمہ فصوص الحکم از شاہ مبارک علی مطبوعہ مطبع احمدی کانپور ص ۵۳ و ص ۵۴

موصوف کا رتبہ صفت پر مقدم ہوتا ہے، ذات کا وجود پر مقدم ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ ذات بغیر وجود کے موجود ہے جو بداہتہً محال ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ وجود عینِ ذات ہے نہ کہ صفتِ ذات اسی طرح

۲۔ علم بھی عینِ ذات ہے۔ کیونکہ علم صفاتی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنے معلوم کا احاطہ کرلے مگر ذاتِ الٰہی غیر متناہی ہے، اگر وہ علم صفاتی کے احاطہ میں آجائے تو وہ غیر متناہی نہیں مانی جاسکتی ہے لہذا علم کو عین ذات ماننا پڑیگا اس میں شک نہیں کہ علم صفاتی بھی تنزلات اور حوادث کی بہ نسبت غیر متناہی ہے مگر ذاتِ بحت کی بہ نسبت اس کو غیر متناہی نہیں مانا جاسکتا۔ اسی طرح

۳۔ نور بھی عین ذات ہے نہ کہ ذات کی صفت جس کو امورِ نسبیہ میں سے سمجھا جاسکے۔ اور اسی طرح

۴۔ شہود بھی بداہتہً عین ذات قرار دیا جائیگا۔ اس طرح ذات اس مرتبہ میں خود واجد و خود موجود و خود وجود، خود عالم و خود معلوم و خود علم، خود منوِّر و خود منوَّر و خود نور، خود شاہد و خود مشہود و خود شہود ہے۔

اِن چاروں اعتبارات میں تمام صفات، اسمائے الٰہی اور اسمائے کیانی مندرج ہیں "لاندراج الکل فی بطون الذات کالمفصل فی المجمل وکالشجر فی النواۃ" کل ذات میں اسی طرح مندرج ہے جس طرح مفصل مجمل میں اور درخت گٹھلی میں ہوتا ہے، غنائے مطلق اس مرتبہ کا لازمہ ہے، کیونکہ ذاتِ مطلق اس اجمالی مشاہدہ کی وجہ سے تمام تفصیلات سے مستغنی ہے۔ اِنَّ اللہ غنیٌّ عن العالمین، اسی جانب اشارہ ہے۔

صوفیۂ کرام نے اس مرتبہ کے کئی نام رکھے ہیں، ان پر غور کرو تو اس کے معنی کی اور

وضاحت ہو گی: اس کو تجلیِ اوّل اس لیے کہتے ہیں کہ مرتبۂ خفا یا لاتعین سے اس کا ظہور
ہوا ہے؛ قابلیت اوّل اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہی مادہ ہے جملہ مخلوقات و موجودات کا اور
تمام قابلیات اسی سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، اسی وجہ سے یہ وجود اول، موجود اوّل، مبدء
اوّل، نشانِ اوّل، نشاءِ اوّل، کنز الکنوز، کنز الصفات، اور دوسرے ناموں سے موسوم
ہوتا ہے۔ اس کو اسی بناء پر مقام اجمالی، جوہر اول، ندا اول، خیال اوّل انا اوّل بھی کہا جاتا ہے۔
ذاتِ احدیت باعتبار تعین اوّل صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "حقیقت محمدی" کہلاتی
ہے مظہر حقیقیِ احدیت حقیقت محمدی ہے باقی تمام مراتب موجودات مظہر حقیقت محمدی ہیں
اور حقیقت محمدی کو عقل اول کہا جاتا ہے جو روحِ اعظم ہے۔ اوّل ما خلق اللہ العقل[1]،
اوّل ما خلق اللہ نوری[2]، اول ما خلق اللہ روحی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اسی عقل
اوّل کو جو تمام حقائق اشیاء پر اجمالی طور پر محیط ہے اُمّ الکتاب، روح القدس، روحِ اعظم، قلمِ
اعلیٰ، لوحِ قضا، عرشِ مجید اور درّۃ البیضاء کے اسماء سے یاد کیا جاتا ہے۔
مرتبۂ وحدت یا تعین اول کو حقیقت محمدیہ سے کیوں تعبیر کیا جاتا ہے؟ آگے چل کر تھیر
یہ معلوم ہوگا کہ تمام ذواتِ خلق میں اثنائے مطلق اور اس کے توابعات (وجود، علم، نور، شہود)
کی نسبت یکساں ہے لیکن ظہور اطلاقیت کا فرق ہے۔ ذواتِ انسانیہ میں یہ ظہور بہ نسبت ذواتِ
اشیاء کے زیادہ ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ انسان مظہر ذات ہے اور ساری اشیاء مظہر اسماء۔ اب
افرادِ انسانیہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارک مظہر اتم ہے، اسی لیے آپ سید الانبیاء

---

[1] ابو الشیخ والطبرانی وغیرہ عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ وابو نعیم فی الحلیۃ عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا والدیلمی فی مسند الفردوس۔ [2] ذکرہ الزرقانی فی شرح المواہب نقلاً عن لطائف الکاشی وقال فی محاضرۃ الاوائل اول ما خلق اللہ نوری الحدیث الحسن وذکرہ الشیخ محیی الدین ابن عربی فی الفتوحات وروی عبد الرزاق من جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال صلی اللہ علیہ وسلم یا جابر ان اللہ تعالیٰ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ (الحدیث)

ہیں اور سید المرسلین ہیں، خاتم النبیین ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ انا اور اُس کے اعتبارات کا ظہور یہاں کامل ہے۔ اسی لیے ذاتِ الٰہی کو (جو "وحدت" کا دوسرا نام ہے) ذاتِ محمدیؐ کی "حقیقت" کہا جاتا ہے اور اس طرح وحدت کا دوسرا نام حقیقتِ محمدیہؐ ہوا۔ یہاں جو چیز خوب یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہؐ دو بالکل جدا حقائق ہیں۔ ذاتِ محمدیہؐ "معلوم" ہے اور حقیقتِ محمدیہؐ "عالم" ان دو کو ایک قرار دینا 'معلوم' کو 'عالم' اور 'عالم' کو 'معلوم'، عبد کو رب اور رب کو عبد قرار دینا ہے، ممکن کو واجب اور واجب کو ممکن قرار دینا ہے۔ یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ (پ ۶ ع ۷) ذاتِ مسیح ذاتِ حق نہیں، ذاتِ محمدؐ ذات اللہ نہیں، اس مغالطہ میں گرفتار ہو کر عشقِ نبی کو دام بنا کر جہلا نے راہِ "ادب" ہاتھ سے چھوڑی اور "تعبد" اختیار کیا، خود گمراہ ہوئے اور سینکڑوں کو گمراہ کیا! نعوذ باللہِ من شرورِ انفسنا و مِنْ سیاٰت اعمالنا!

مرتبۂ وحدت یا حقیقتِ محمدی کو 'نورِ محمدی' بھی کہتے ہیں۔ اس کی توجیہ بھی اسی طرح کی جاسکتی ہے جس طرح کہ حقیقتِ محمدی کی کی گئی، چونکہ معلومِ محمدیؐ کامل و اکمل ہے اس لیے کامل نور کا (جو انائے مطلق کا ایک اعتبار ہے) اس میں ظہور ہوتا ہے اور اسی کامل نور سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے، اسی لیے کہا جاتا ہے نورِ محمدی سے اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے اَنَا مِنْ نُوْرِ اللہِ وَکُلُّ شَیْءٍ مِنْ نُوْرِیْ[1] اس کی طرف اشارہ ہے۔

واحدیت: جب سالک حق کی ذات کو اس اعتبار سے ملحوظ رکھتا ہے کہ وہ ذات اپنا

---

[1] گو یہ حدیث لفظاً کتب احادیث میں مروی نہیں تاہم معناً صحیح ہے چنانچہ عبدالرزاق نے بہ سند خود جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان اللہ خلق قبل الاشیاء نور نبیک من نورہ فجعل ذلک النور یدور بالقدرۃ حیث شاء اللہ ولم یکن ذلک الوقت لوحٌ ولا قلم ولا جنۃٌ ولا نارٌ ولا سماءٌ ولا ملکٌ ولا ارضٌ ولا شمسٌ ولا قمر ولا جن ولا انس، فلما اراد اللہ تعالیٰ ان یخلق الخلق قسم ذلک النور باربعۃ اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم من الثانی اللوح، من الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع اربعۃ اجزاء (الحدیث)

تفصیلی علم رکھتی ہے، اپنی ذات کو "تجمیع تفاصیل شیونہا و امتیاز بعضہا عن بعض" جانتی ہے یعنی اپنے اسماء و صفات و معلومات کو جملہ تفصیلات اور باہمی امتیازات کے ساتھ جانتی ہے تو اس مرتبہ کو واحدیت یا تعین ثانی یا حقیقت انسانیہ کہتے ہیں۔

تعین اول یا وحدت اور تعین ثانی یا واحدیت میں اجمال اور تفصیل کے سوا کوئی فرق نہیں، تفصیل علم اجمالی کا (ایک طرح کا) کمال ہے اور علم اجمالی علم تفصیلی کی بنیاد ہے، اجمال تفصیل پر مقدم ہے، اس لیے پہلے مرتبہ کو مرتبۂ علمی کہتے ہیں اور دوسرے کو مرتبۂ اعیانی۔

مرتبۂ احدیت کو مطلق کہتے ہیں، مرتبۂ وحدت کو مجمل اور مرتبۂ واحدیت کو مفصل وحدت، احدیت اور واحدیت کے درمیان گویا برزخ ہے اور اس طرح ان دونوں عظیم الشان مرتبوں کی جامع ہے، اسی لیے اس کو برزخِ کبریٰ بھی کہتے ہیں۔

وجود کے تین اعتبار اسی مقام پر ذہن نشین کرلو: وحدتِ مطلقہ، لابشرط شئ (من الاعتبار و عدمہ) یعنی مطلق شئ، قید بے قید دونوں سے پاک، تنزیہ و تشبیہ دونوں سے آزاد احدیت، بشرط لاشئ یعنی قیود و اعتبارات سے پاک، منزہ۔ اب بشرط شئ (ای بشرط الاعتبار) میں دو صورتیں نکلتی ہیں: بشرط کثرت بالقوہ یہ وحدت ہے اور بشرط کثرت بالفعل یہ واحدیت ہے۔

واحدیت یعنی مرتبۂ ثالثہ کی مزید توضیح کے پہلے اس امر کا واضح کردینا ضروری ہے کہ یہ تینوں مرتبے احدیت، وحدت و واحدیت، جو مراتب الٰہیہ کہلاتے ہیں عین یک دیگر ہیں، یہ رتبی اعتبارات ہیں جو سالک کے نقطۂ نظر سے قائم ہوتے ہیں، ان میں آنی و زمانی امتیاز ہرگز نہیں پایا جاتا، کیونکہ ظاہر ہے کہ ذاتِ مطلق سے کسی آن علم کے مسلوب ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا کسی وقت حق تعالیٰ اپنی ذات و صفات و اسماء و معلومات سے بے خبر اور غافل نہیں اور نہ ان کے علمِ مطلق میں اجمال و تفصیل کے اعتبارات کو دخل ہو سکتا ہے!

لہٰذا جو ذاتی و صفاتی اطلاقیت اشیاء کے ظہور کے قبل تھی وہ بعد ظہور اشیاء بھی موجود ہے۔ الآن کما کان!

اب صوفیۂ کرام نے ان مراتب میں جو امتیاز کیا ہے اُس کی آخر وجہ کیا ہے؟ یہ امتیاز دو اعتبار سے حق بجانب ثابت کیا ہے:-

(۱) عقلاً و استدلالاً: استدلال عقلی کا یہ تقاضا ہے کہ اول ذات کا وجود ہو اور پھر صفات کا، یہ تقدم زمانی نہیں رُتبی ہے، ذہن صفات کا تصور بغیر ذات کے تصور کے قائم نہیں کر سکتا، لہٰذا عقلاً موصوف صفات سے مقدم متصور ہوتا ہے۔ زمانی طور پر نہیں منطقی طور پر، لَا زَمَانًا بَل رُتبۃً و شرفاً۔ اسی وجہ سے

ا۔ اول ذات کا بلا اعتبار صفات جو تصور قائم کیا گیا اُس کا نام احدیت رکھا گیا، اسی کو "بشرط لاشئ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ میں سمجھا جاتا ہے کہ اسی طرف اشارہ ہے۔

ب۔ مراتب صفاتی میں اول اجمال کا تصور ہوتا ہے اور بعد تفصیل کا، اس اعتبار سے ذاتِ مطلق صفات اجمالی کی نسبت سے "وحدت" ہے بشرطِ شئ، یعنی بشرط کثرت بالقوہ اور

ج۔ ذاتِ مطلق صفات تفصیلی کی اضافت سے واحدیت ہے، بشرط شئ، یعنی بشرط کثرت بالفعل، کما قال اللّٰہ تعالیٰ: وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ،

(۲) علماً و شہوداً:- عارف تام المعرفت یہ جانتا ہے کہ ذات میں علم اور علم میں معلوم مندرج ہیں، باعتبارِ اندراج عالم، علم، معلوم عین واحد ہیں، متحد ہیں، حکم غیریت بکلی محو ہے، لیکن امتیاز علمی کے اعتبار سے ذات عالم اس کے علم پر مقدم ہے اور علم کی تفصیل معلومات ہیں۔ یہی احدیت، وحدت، و احدیت کے امتیاز رُتبی کا مبدء ہے۔

عروجِ علمی کے وقت عارف کی نظر عالمِ کثرت پر پڑتی ہے، پھر تفصیل و تعدد سے

وہ اجمال کی طرف رجوع کرتی ہے، کثرت میں وحدت (جو مرتبۂ اجمال ہے) کا ملاحظہ کرتی ہے۔ جب عارف کو شہود وحدت میں استغراقِ تام ہوتا ہے تو اس ذات کی تجلی ہوتی ہے اور یہ تجلی مستہلک ہوتی ہے جس کی وجہ سے علم و شہود جو باعث امتیاز ہے فنا ہو جاتا ہے اور یہ غائب ہو جاتا ہے، فانی زخویش ہو جاتا ہے، جب حالتِ شعور میں لوٹ آتا ہے تو باعتبارِ فقدانِ شعور اس کا نام غیب الغیب رکھتا ہے، یہی مرتبۂ احدیت ہے جو سلبِ علم کے اعتبار کی رو سے اعتبارِ شہود سے غائب ہوتا ہے۔ عارف اپنے اس شہود و غیب کے اعتبار سے مراتب الٰہیہ میں بھی امتیاز کرتا ہے اور ان میں آن و زمان، تفصیل و اجمال، حضور و غیبیت کو داخل کرتا ہے، لیکن حقیقت ان تمام اعتبارات سے منزہ ہے، وہ ایک ہی ذات ہے جو ان تینوں تجلیات سے ہر وقت متجلی ہے، جس میں آن و زمان کو مطلق دخل نہیں؛

حضرت شیخ ابراہیم شطاری "آئینۂ حقائق نما" شرح "جامِ جہاں نما"[1] میں اس امر کے متعلق فرماتے ہیں

"سے راوہم آن نشود کہ کمالِ ذات در مرتبۂ تعین اول موجود شد و گمان نبرد کہ اول مستتر بود بعد ازاں ظاہر گشت، یا اوّل معدوم پس ازاں موجود گشت، یا غائب بود بعد ازاں حاضر شد۔ چرا کہ ایں امور ناسزا مستلزم نقص وجود خود اند، بلکہ انچہ حاصل است من الازل الی الابد بحال خود حاصل است و نقصان را دراں مساغ راہ نیست، زیرا کہ جمیع مراتب حق تعالیٰ ازلی اند و لازم ذات اند، ابداً از ذات منفک نیستند و عقل دریں مرتبہ عاجز است، حکم کردن نتواند، قیاس مع الفارق می کند و می گوید کہ اگر در مرتبہ لاتعین تعین اسما و صفات موجود باشند پس ہیچ فرق نباشد میان تعین و لاتعین۔ گویند کہ ایں قیاس در مرتبہ عقل موجہ و مربوط است، اما در مرتبہ اطلاق ایں مقدمہ مقہور و ممنوع است۔ چہ بیانِ وحدت و کثرت مطلق و مقید برائے تفہیم و تفہم طالبان است نہ فی نفس الامر کہ اوّل وحدت بود و اکنوں کثرت شد یا اول مطلق بود و آخر مقید شد۔ تعالی اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔ الآن کما کان من الازل الی الابد"

[1] مطبوعہ مطبع ابو العلائی حیدرآباد دکن سنہ ۱۳۱۳ھ ص ۳۳ و ۳۴۔

مرتبۂ واحدیت میں بالفعل کثرت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کثرت سے مُراد اسماء، وصفات و معلوماتِ الٰہیہ کی کثرت ہوتی ہے۔

ذات کا ظہور بغیر صفات کے ممکن نہیں، ذات کی یافت صفات ہی سے ہو سکتی ہے، ذات بالذات قابلِ یافت نہیں صفت ظہورِ ذات کا نام ہے، ذات چونکہ لا متناہی ہے لہٰذا صفات بھی نا محدود و نا معدود ہیں۔ جب ذات کسی صفت سے موصوف ہوتی ہے تو اسم کہلاتی ہے اسماءِ ذات مع الصفات سے عبارت ہے۔ علم صفتِ ذات ہے علیم اسم ہے، حیات، صفتِ ذات ہے، حیّ اسم ہے۔ لا متناہی اسماء میں سے ۹۹ کا علم انسان کو عطا کیا گیا ہے۔ صفاتِ الٰہیہ عین ذات ہیں باعتبار منشاء و منتزع عنہ کے یعنی ایک ہی ذات سے ان کا انتزاع کیا جاتا ہے ایک ہی ذات ان کا منشاء ہے۔ صفات غیر ذات ہیں باعتبار مفہوم کے یعنی یہ جُدا جُدا اعتبار ہیں اور ان کے جُدا جُدا معنی و آثار ہیں، یا جامیؒ سامی کے الفاظ میں یوں کہو کہ صفات عین ذات ہیں من حیث التحقیق والحصول" اور غیر ذات ہیں" من حیث بالفہم العقول" مثلاً عالم صفتِ علم کے اعتبار سے ذات کا نام ہے، قادر باعتبار قدرت اور مرید باعتبار ارادہ ذات ہی کے اسماء ہیں، مفہوم و معنی کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ یہ ایک دوسرے سے متمائز و متغائر ہیں۔ جُدا جُدا ہیں لیکن تحقق و ہستی یعنی منشاء کے لحاظ سے عین ذات ہیں، کیونکہ یہاں ایک ہی ذات ہے اور اسماء و صفات ان کے مختلف نسب و اعتبارات ہیں ؎

اے در ہمہ شان ذات تو پاک از ہمہ شین
نے در حق تو کیف تواں گفت نہ این

از روئے تعقل ہمہ غیر اند صفات
با ذاتِ تو از روئے تحقق ہمہ عین[۱]

اسماء و صفات کی کثرت سے ذات متکثر نہیں ہو جاتی، ذات میں تکثّر تو اسی صورت میں پیدا ہوتا جب ان کو وجود خارجی مانا جاتا۔ اور ذات سے مستقل و غیر محتاج اسماء و صفات

---

[۱] لوائح جامی لائحہ پانزدہم ص ۵۶ تا ۵۸

تو ذات کے نسب و اعتبارات ہیں، اس لیے امور انتزاعیہ اِن سب کا ایک ہی ذات سے انتزاع ہو رہا ہے اور وہ اسی ایک ذات سے قائم ہیں۔ مرتبۂ ذات میں ان کو شیونات کہتے ہیں، مرتبۂ علم میں اعیان، اور مرتبۂ شہادت میں خلق۔ اس طرح نہ تعدد قدما لازم آتا ہے نہ تعدد وجبار، زنادقہ و معتزلہ نے یہاں سخت ٹھوکر کھائی ہے، اسماء الٰہیہ کے وجود اور ان کے باہمی امتیاز کا انکار کر دیا۔ یہاں ہمیں اسپنوزا کے اُن شارحین کا خیال آتا ہے جنھوں نے جوہر کی صفات کے ماننے ہی سے انکار کر دیا تھا کیونکہ اِن کی رائے میں ذات لاتعین اِن صفات سے موصوف ہو کر محدود و متعین ہو جاتی ہے۔ لیکن اسپنوزا جب خدا کو مطلقاً لاتعین کہتا ہے تو اُس کی مُراد یہ نہیں ہوتی کہ خدا لاتعین، عدم یا سلبی وجود ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی صفات لامحدود ہیں، لامعدود ہیں، اس کے اسماء و کمالات لامتناہی ہیں، وہ ایجابی وجود ہے جس میں تمام صفات بِلا حد و حصر موجود ہیں، یہ اپنی تعداد اور اپنی وسعت دونوں کے لحاظ سے لامتناہی ہیں[1]۔

صوفیۂ کرام نے ذات اور صفات میں سات فرق بتائے ہیں، حضرت شاہ کمال الدینؒ نے اپنے دیوان میں ان کو ایک غزل میں پیش کیا ہے:

۱۔ ذات کو تقدم ہے، صفات کو تاخر (یہ تقدم و تاخر منطقی یا رتبی ہے)

۲۔ ذات قائم بخود ہے، صفات قائم بذات۔

۳۔ صفات میں تعدد و تکثر ہے اور ذات میں وحدت۔

۴۔ ذات کو انیت ہے، صفات کو نہیں۔

۵۔ ذات ہمیشہ یکساں ہے، صفات میں تغیر ہے۔

۶۔ ذات موجود وجوی ہے صفات موجود ذہنی (نسب و اعتبارات ہیں)

۷۔ ذات کو اجمال و تفصیل نہیں، صفات کو اجمال و تفصیل ہے۔

[1] تفصیلی بحث کے لیے دیکھو ویبر کی تاریخ فلسفہ (مطبوعات جامعہ عثمانیہ) ص ۲۸۶۔

اِن نکات کے سمجھ لینے کے بعد ذات اور صفات کا فرق صاف ہوجاتا ہی۔ دیکھو صفت کا اثبات صفت میں کرنا بیہودگی ہی، مثلاً نہیں کہا جاسکتا ہی مسرت کی صفت خود ہی مسرور ہی۔ نہ ہی کسی صفت کا اثبات مجموعۂ صفات میں ہوسکتا ہی جس کی خود یہ صفت ایک فرد ہی۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ زید مسرور ہی تو ہماری مراد نہ یہ ہوتی ہی اور نہ ہوسکتی ہی کہ وہ صفات جن سے زید کی فطرت کی تشکیل ہوتی ہی خود مسرور ہیں خواہ ان صفات کو انفرادی طور پر دیکھا جائے یا مجموعی طور پر۔ مختصر یہ کہ "تجربیہ"[1] کی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ صرف صفات ہی کا وجود پایا جاتا ہی اور ذات کوئی چیز نہیں؛ ایسا کہنا اس بیہودگی کا قائل ہونا ہی کہ صفات کا حمل صفات ہی پر ہوسکتا ہی، صفات کی حامل صفات ہی ہیں۔ ذات کا پایا جانا ضروری ہی، ایسی ذات جو خود صفت ہوئے بغیر صفات کی حامل ہوتی ہی۔ ذات اور صفت کے فرق کو سمجھ کر اب پھر ان امتیازات پر غور کرو جو صوفیہ کرام پیش کرتے ہیں اور جن کا اوپر ذکر ہوا۔

مرتبۂ وحدت میں یہ بتایا گیا ہی کہ یہاں وجود، نور، علم، شہود کے چار امتیازات جو محض صلاحیت ذات ہیں اور تعدد وجودی نہیں رکھتے ملحوظ ہوتے ہیں۔ اب مرتبۂ واحدیت میں یہی وجود ذاتی بصورت حیات، علم ذاتی بصورت عِلم صفاتی، نور ذاتی بصورت ارادۂ صفاتی اور شہود ذاتی بصورت قدرت صفاتی ظاہر ہوتے ہیں۔ حیات علم، ارادہ، قدرت اُمہات الصفات ہیں، الوہیت کے جملہ صفات کے جامع ہیں، ان ہی سے تین اور صفات ناشی ہوتی ہیں جو سمع، بصر اور کلام ہیں۔ چاہو تو کہہ سکتے ہو کہ امہات الصفات سات ہیں؛

[1] تجربیہ (Empeericists) فلاسفہ کا وہ فرقہ ہی جو ذات کو صفات کے مجموعہ کے سوا کوئی مستقل شئے نہیں قرار دیتا۔ چونکہ ہمیں تجربہ صرف صفات ہی کا ہوتا ہی اور ذات کا نہیں لہٰذا یہ فلسفی ذات کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ ان کا امام ڈیوڈ ہیوم ہوا ہی جو آئرستان کا ایک نہایت ذکی اور فہیم فلسفی گذرا ہی (۱۷۱۱ء تا ۱۷۷۶ء) علّاف اور بعض اسلامی مفکرین ہیوم سے پہلے اس خیال کو ظاہر کرچکے ہیں ۱۲۔

حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، البصر، کلام۔

اسماء و صفات میں تمام صفات کا مبدء حیات ہے۔ اس کو امام الائمہ قرار دیا جاتا ہے اسم حیّ تمام اسماء کا پیشرو ہے اور اسم حی ہی کی تفصیل علیم، سمیع، بصیر، قدیر، مرید اور کلیم ہیں۔

اسم علیم تمام اسماء پر حاکم ہے اور تمام عوالم کا اسی پر مدار ہے بصیر کے ذریعہ تمام معلومات الٰہیہ (اعیان ثابتہ) ممتاز ہوتے ہیں، یا یوں کہو کہ علم خاص متعلق ہوتا ہے سمیع کے ذریعہ اعیانِ ثابتہ کے اقتضاءات کا علم ہوتا ہے۔ قدیر کے ذریعہ قدرت بطور کلی اعیان کو وجود عطا کرتی ہے۔ مرید کے ذریعہ قدرت بطور خاص اعیان کو وجود عطا کرنے اور ان کے اقتضاءات و شاکلات کو نمودار کرنے کی طرف متوجہ ہوتی ہے کلیم اعیانِ ثابتہ کو کُن سے خطاب فرماتا ہے اور وہ خلعت وجود سے مشرف ہو جاتے ہیں[1]۔

ابھی ہم نے اوپر معلوماتِ الٰہیہ یا اعیان ثابتہ کا لفظ استعمال کیا۔ اب اس کی تحقیق کا موقع ہے۔

حق تعالیٰ ازل سے علیم ہیں، صفتِ علم سے متصف ہیں، صفتِ علم حق تعالیٰ کی ذات میں ع جاودان ہست و بود و خواہد بود۔ علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ عالم کو کسی معلوم ہی کا علم ہوگا، لہذا حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات عالم، علم، معلوم میں ابتدا ہی سے تمیز قائم کی جا سکتی ہے۔ اب معلوماتِ الٰہیہ کیا ہیں؟ یہ حقائق ممکنات ہیں، ذوات اشیاء ہیں، یعنی حق تعالیٰ کے سوا جتنی چیزیں ہیں مخلوق ہیں، حق تعالیٰ ان کے خالق ہیں مخلوقات کو وہ جان کر پیدا کرتے ہیں، پیدا کر کے نہیں جانتے، ورنہ جہل لازم آئیگا۔ تعالی اللّٰہ عن ذٰلك علواً کبیراً۔ مخلوقات کو جو ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ بالفاظ دیگر جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں اور حقائق یا ذوات اشیاء ہیں، جن کے مطابق اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔

[1] دیکھو حکمتِ اسلامیہ۔ ص ۲۳ و ۲۴۔

اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ یہ صورِ علمیہ بھی کہلاتے ہیں، یہ علم الٰہی کے تعینات ہیں۔ ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ محض علم کی صورتیں ہیں، خارج میں وجود نہیں رکھتے، خارجی وجود کے لحاظ سے گویا معدوم ہیں، ان کو وجودِ علمی یا ثبوت ثبوتی حاصل ہے، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے، خود یہ حق تعالیٰ ہی کے علم میں ثابت ہیں، ان کو کبھی وجودِ خارجی نصیب نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان کے متعلق فرماتے ہیں: الاعیان الثابتہ ما شمت رائحۃ الوجود اصلاً، انہوں نے وجود کی بو بھی نہیں سونگھی، انہیں فنا نہیں، کیونکہ ان کا فنا ہونا گویا علم حق کا فنا ہونا ہے، یہ ازلی و ابدی ہیں متکلمین انہیں معدوم معلوم کہتے ہیں، حکماء و فلاسفہ کی اصطلاح میں ان کو "ماھیات" کہا جاتا ہے۔ اور معتزلہ کے ہاں ان کے لیے "شئ ثابت" کی اصطلاح ہے۔

صوفیۂ کرام کے نزدیک اعیانِ ثابتہ یا صورِ علمیہ جعلِ جاعل سے مجعول یا مخلوق نہیں۔ اوپر کے بیان سے یہ بات فوراً سمجھ میں آنی چاہیے۔ اوپر ہم نے یہ سمجھایا ہے کہ اعیان ثابتہ کو معدومات کیوں کہتے ہیں، ان کو وجود خارجی نہیں، یہ ثبوت علمی رکھتے ہیں جس کو وجود خارجی ہی نہ ہو وہ مجعول یا مخلوق کیسے کہلایا جا سکتا ہے۔ اسی چیز کو مولانا جامی نے یوں پیش کیا ہے۔

اعیان بخصیصِ عینِ ناکردہ نزول   حاشا کہ بود بجعل جاعل مجعول

چون جعل بود افاضۂ نورِ وجود   توصیفِ عدم بآں نباشد معقول

ہر عین کا ایک اقتضائے ذاتی ہوتا ہے جس کو استعداد یا قابلیت سے تعبیر کیا جاتا ہے یہ عین کی گویا ماہیت یا فطرت یا خصوصیت یا لازمۂ ذاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دوسرے اعیان سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔ ہر عین اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے ایک متعین صورت سے

اس تعین و تحیز کی وجہ سے اس کے خاص اقتضارات و قابلیات ہیں جو بعینہٖ کسی دوسرے عین کے نہیں، ہر عین اس معنی میں ایک تقید ذاتی رکھتا ہے عین کی اس قابلیت و اقتضاء کو قرآن کی زبان میں شاکلہ کہا گیا: قُلْ كُلٌّ يَّعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ (پ۱۵ ع ۹)

اعیانِ ثابتہ حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ ہیں اور عالم خارجی وہ عکس ہے جو اس آئینہ کے ذریعہ ظاہر ہو رہا ہے، اس عکس کو "ظل" بھی کہتے ہیں کیونکہ جس طرح ظل نور سے ظاہر ہوتا ہے نور نہ ہو تو عدم ہے اسی طرح عالم بھی نور وجودِ حق سے پیدا ہوا ہے اور اپنی ذات کے لحاظ سے عدم اور ظلمت ہے۔ شیخ اکبرؒ کو اس آیہ کریمہ سے یہ اشارہ ملا ہے یعنی اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (پ۱۹ ع ۳) تیرے رب نے وجودِ اضافی کو جو وجودِ حقیقی کا ظل یا پرتو ہے اعیانِ ممکنات پر دراز یا کشادہ کیا اور اس طرح حسب قابلیات اعیانِ خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا۔

اعیانِ ثابتہ کو حق تعالیٰ کے وجود کا آئینہ قرار دیا گیا۔ اب دیکھو کہ آئینہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ جیسا آئینہ ہوتا ہے ویسا ہی عکس نمایاں ہوتا ہے، اگر آئینہ میں کجی ہے تو عکس میں بھی کجی ہوگی، اگر آئینہ طویل ہو تو عکس بھی طویل ہوگا، چھوٹا ہو تو عکس بھی چھوٹا ہوگا، حالانکہ جس شخص کا عکس آئینہ میں پڑ رہا ہے وہ جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے، یہ مختلف عکوس آئینہ کے احکام و آثار کی وجہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔

دوسری خصوصیت آئینہ کی یہ ہے کہ خود آئینہ محسوس و مرئی نہیں ہوتا کیونکہ تم آئینہ میں اپنی صورت دیکھتے ہو آئینہ کو نہیں دیکھتے!

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ جو صورت آئینہ میں نظر آتی ہے اس صورت سے آئینہ متصف نہیں ہوتا، یہ نہیں کہا جاتا کہ آئینہ ہی بعینہٖ وہ صورت ہے یا وہ صورت خود آئینہ ہے بلکہ آئینہ صورت کے نظر آنے کا سبب ہے یا ذریعہ ہے۔

اب دیکھو کہ اعیانِ ثابتہ یا ذواتِ اشیاء جو حق تعالیٰ کے صورِ علمیہ ہیں آئینہ کے مانند ہیں جن میں

۱۔ حق تعالیٰ کا وجود مع بقائہ علیٰ ما ہو علیہ کان ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق نمودار ہو رہا ہے ع اعیان ہمہ آئینہ و حق جلوہ گر است۔ جس طرح وہ شخص جو آئینہ کے روبرو ہوتا ہے جوں کا توں اپنے حال پر قائم ہے اور آئینہ کی کجی و طوالت وغیرہ کا اس پر کوئی اثر نہیں بلکہ آئینہ کی تمام قابلیتوں کو بلا کم و کاست ظاہر کر رہا ہے اسی طرح حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر بلا تغیر و تبدل، بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صور معلومات (اعیانِ ثابتہ) سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو حسب قابلیات اعیانِ ثابتہ خلق کا خود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا ہے۔[۱]

۲۔۳۔ اعیان ظاہر میں محسوس و مرئی نہیں، وہ معدوم ہیں علم الٰہی میں ثابت ہیں، موجود خارجی نہیں، ثبوت علمی رکھتے ہیں لہذا موطن علم ہی میں ہوتے ہیں، خارج میں نہیں آتے۔ ان کے آثار و احکام کے وجود میں ظاہر ہونے کی وجہ سے یہ اشتباہ ہوتا ہے کہ شاید اعیان ہی وجود پذیر ہوئے ہیں۔ خود حق تعالیٰ کا وجود ان اعیان یا صور علمیہ یا ماہیات ممکنہ یا عدم اضافی کی صورتوں سے ظاہر ہوا ہے۔ جو کچھ عیب و نقصان وجود میں نظر آ رہا ہے وہ سب آئینوں کی ذاتیات ہیں یعنی اعیان کی قابلیات کا اظہار ہے۔ صاحب گلشن راز اس چیز کو یوں ادا فرما رہے ہیں :-

عدم آئینہ ہستی است مطلق　　کزو پیداست عکس تابش حق

عدم چوں گشت ہستی را مقابل　　درو عکسی شد اندر حال حاصل

شد آں وحدت ازیں کثرت پدیدار　　یکے را چوں شمردی گشت بسیار

[۱] یہی سرِ معیت یا رازِ تخلیق ہے۔ اس کی تصریح قرب و معیت میں کی گئی ہے اس لیے یہاں اجمالاً پیش کر دیا گیا ہے۔

عدم در ذاتِ خود چوں بود صافی   ازو با ظاہر آمد گنج مخفی

حدیثِ کُنتُ کنزاً را فرو خواں   کہ تا پیدا بہ بینی سرِ پنہاں

اکثر اکابر صوفیہ میں ایک حدیث قدسی مروی ہے جس کو امام غزالیؒ و حضرت محیی الدین عربیؒ نے بھی بیان کیا ہے اور اہل کشف اس کی صحت کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے:-

کُنتُ کنزاً مخفیاً فاحببتُ ان اُعرَفَ فخلقتُ الخلقَ لا اُعرَفَ[1]

ذاتِ حق گنجِ مخفی ہے، باعتبار عدمِ معرفت وہ غیب الغیب ہے، اسی ذات نے اپنے جمال و کمال کو خارج میں ملاحظہ فرمانے کے لیے باطن سے ظاہر میں اعیان ثابتہ یا صورِ علمیہ کے آئینوں کو آراستہ کیا، جو صورتیں کہ باطن میں (مرتبۂ واحدیت میں) ثابت تھیں جس کی وہ خود علماً شاہد تھی، خارج میں یا مرتبۂ عین میں ان کو اپنے ظہور سے نمودار کیا اور عیناً بھی خود اپنی آپ شاہد ہوئی۔

کسی عارف نے حدیث قدسی کی ان پاکیزہ اشعار میں توضیح کی ہے:-

از محبت گشت ظاہر ہر چہ ہست   وز محبت می نماید نیست ہست

نازِ معشوقی تقاضائے نیاز   کرد پیدا تا نماید جملہ راز

از نیاز ماست ناز او عیاں   می کند اَحبَبتُ ایں معنی بیاں

آنکہ معشوقت از جہتِ دگر   عاشقش میگو اگر داری خبر[2]

---

[1] اس حدیث کو حافظ سخاوی نے بعض الفاظ کی کمی و بیشی کے ساتھ "مقاصد حسنہ" میں نقل کیا ہے اور علامہ محدث محمد بن ابراہیم نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صوفیہ سے مروی ہے، جس شخص نے آیت ذیل پر تفکر و تدبر کیا ہے اس کو اس کی صحت معنوی حاصل ہو سکتی ہے: الذی خلق سبع سمٰوٰت ومن الارض مثلھن یتنزل الامر بینھن لتعلموا ان اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر و ان اللہ احاط بکل شیٔ علماً (۱۸ع۱۸) اور ملا علی قاری کہتے ہیں کہ معنی اس کے مطابق ہیں حق تعالیٰ کے اس قول کے: وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (۲۲ع۲۷) ای لیعرفون جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے تفسیر فرمائی ہے۔ [2] مزید توضیح کے لیے دیکھو باب سوم قرب معیت۔

یہاں تک جو عرض کیا گیا اس کا خلاصہ اصطلاحی زبان میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے:
ذاتِ بحت بلا اعتبارِ کسی صفت کے احدیتِ مطلق ہے جس کو اوپر کنزِ مخفی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ذاتِ مطلق باعتبارِ علمِ مطلقِ ذاتی کے وحدۃ ہے اور باعتبارِ علمِ صفاتی کے واحدیت۔ وحدت میں شہودِ اجمالی ہے اور واحدیت میں شہودِ تفصیلی، اور غنائے مطلق ان کا لوازمہ "ان اللہ غنی عن العالمین" (پ ۴ ع ۱) اس کی طرف اشارہ ہے۔ ذات اپنی ہی ذات کا مشاہدہ کرتی ہے، ظہورِ صفات سے مستغنی ہے اور خلقِ عالم سے بے پروا ؎

دامانِ غنائے مطلق پاک آمد پاک ‍ ‍ ‍ زآلودگیِ نیاز ما مشتے خاک
چوں جلوہ گر و نظارگی جملہ خود اوست ‍ ‍ ‍ گر ما و تو درمیاں نباشیم چہ باک (جامیؒ)

صوفیہ اس کو "کمالِ ذاتی" کہتے ہیں۔ احدیت وحدت و واحدیت مراتب الٰہیہ کہلاتے ہیں یہ مراتب داخلیۂ ذات ہیں۔

"کمالِ اسمائی" کے اظہار کے لیے حق تعالیٰ نے چاہا (فَاَحْبَبْتُ) کہ اپنے اجمال و تفصیل کو خارج میں مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح کہ مراتب داخلیہ میں ان کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اس لیے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیانِ ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوئے۔ یہیں سے مراتب خارجیہ کونیہ کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو روح مثال جسم اور مرتبہ جامعہ انسان کی تفصیل ہے مگر ہم اس کو یہاں نظر انداز کرتے ہیں، ہاں اس قدر بتا دینا ضروری ہے کہ مراتب خارجیہ سے یہ گمان نہ کیا جانا چاہیے کہ یہ مراتب ذاتِ حق سے خارج ہیں، ایسا نہیں، ان الفاظ سے مراد ذاتِ مطلق کا تعین و تشخص ہے۔ عالم بالقوہ سے بالفعل ہونے میں ذاتِ حق سے خارج نہیں ہوتا، ذاتِ حق میں کوئی خلو نہیں پیدا ہوتا۔ ذات الآن کما کان رہتی ہے۔ ذات کی وہ تجلی جس کی وجہ سے وجود کا پرتو اعیانِ ثابتہ پر پڑتا ہے، صوفیہ کرام کی اصطلاح میں فیضِ مقدس

تجلّیِ اسمائی، کمالِ اسمائی، نفسِ رحمانی، ہیولائے اولیٰ کے ناموں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس بیان کا خلاصہ کسی عارف کے اشعار میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے:-

آئینہ ساخت عالم و خود را بخود نمود — عکس و جمال اوست نہان و عیان کہ ہست
چوں حسنِ او بنقشِ جہاں کرد جلوۂ — ظاہر نمود ایں ہمہ کون و مکاں کہ ہست
کو نام و کو نشاں ز غیر و کجاست غیر — یار است ظاہر از ہمہ نام و نشاں کہ ہست

آخری شعر کی بحث انگیز توضیح ہمارے اس مقالہ کا آخری کام ہے۔

"حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجودِ حقیقیِ حق"۔ ظہورِ مُظہِر کا مظاہر میں تین قسم پر ہوتا ہے:

۱۔ ظہورِ مجرّد کا مجرد میں جیسے ظہورِ حق تعالیٰ کی ذاتِ واحدہ کا اسمائے کثیرہ الٰہیہ میں۔

۲۔ ظہورِ مجرد کا مادّہ میں جیسے ظہورِ روح کا جسم کے اجزائے کثیرہ میں۔

۳۔ ظہورِ مادّہ کا مادہ میں جیسے ظہورِ شخصِ واحد کا مرایائے مختلف الالوان میں۔

ان تینوں مثالوں میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ مُظہِر میں تغیر و تبدل، تجزی و تقسیم، حلول یا اتحاد ہوسکتا ہے۔ امام ربانی مجدد الف ثانی مکتوب ۸۹ جلد سوم میں فرماتے ہیں:

"آنچہ ایں فقیر از اطلاقاتِ ایشاں معنی ہمہ اوست می فہمد آں است کہ ایں ہمہ جزئیاتِ متفرق حادث ظہور یک ذات اللہ تعالیٰ و تقدس در رنگ آں کہ صورت زید مثلاً در مرایائے متعددہ نمودہ پیدا کردہ است ظہور یک ذاتِ زید است اینجا کدام جزئیت و اتحاد است و کدام حلول و تلون، ذات زید باوجود ایں ہمہ صور بر صرافت حالت اصلی خود است و ایں صور نہ ہیچ افزودہ است و نہ ہیچ کاستہ آنجا کہ ذات زید است ایں صور را آنجا نامے و نشانے نیست تا باوے نسبتے از نسب جزئیت و اتحاد و حلول سریاں کنند، سرالآن کما کان را اینجا باید جست، چہ در مرتبہ کہ اوست تعالیٰ عالم را پیش از

ظہور آنجا گنجائش نبود بعد از ظہور ہم انجا گنجائش نباشد فلاجرم ان یکون الآن کما کان"

غرض مُظہر (حق) و مظہَر (خلق) میں جو نسبت ہے وہ حلول و اتحاد کی نہیں، یعنی مُظہِر کا مَظہَر کے ساتھ حلول و اتحاد لازم نہیں آتا، نہ ظہور میں مظہر کا تقسیم و تجزیہ ہونا ضروری ہے نہ تغیر و تبدل ؎

آں یار عینِ ماست نہ از روئے اتحاد — این خانہ پر است لیکن نہ از حلول

دانش ہمہ بمذہبِ ما ہست معرفت — در دینِ ما جزایں نہ فروع است نہ اصول

ظاہر و مُظہَر، ربّ و عبد، حق و خلق میں جو نسبت ظہور ہے اس کا حکم دوسری تمام نسبتوں سے مختلف ہے، کیونکہ ظاہر تمام اعتبارات سے مظہر کا "عین" نہیں اور نہ جمیع اعتبارات سے اُس کا "غیر" ہے لا عین ولا غیر، نہ صرف عینیت محضہ اور نہ صرف غیریت محضہ۔ اس نسبت پر تھوڑی دیر کے لیے غور کرلو:

(۱) غیریت محضہ: اگر ہم عبد و رب میں غیریت کو لغوی و حقیقی قرار دیں اور عینیت کو وہمی و مجازی جیسا کہ "ایجادیہ" کا مسلک ہے، اور جس کو متکلمین نے بھی پیش کیا ہے تو ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو تخت اور نجار میں یا تصویر اور مصوّر میں پائی جاتی ہے، اور اس سے صاف انکار کرنا پڑیگا کہ عبد و رب میں معیت و ارتباط کی نسبت پائی جاتی ہے۔ گزشتہ باب میں ہم نے تفصیل کے ساتھ یہ بتلایا ہے کہ آیاتِ قرآنیہ و احادیث نبویہ سے "نسبت معیت" ثابت ہے۔ معیت کی تاویل کرنا اور کہنا کہ یہ ذاتی نہیں علمی معیت ہے نصوصِ صریحہ کے بدیہی مفہوم و مدلول سے اعراض کرنا ہے۔ یہ اعتقاد شرعاً باطل ہے، شرک فی الوجود میں مبتلا کرتا ہے اور قربِ حق سے باز رکھتا ہے ؎

زعمِ باطل کی نجھ کو مستی کب تک — نادان، یہ ادعائے ہستی کب تک

تو بھی موجود اور حق بھی موجود — ظالم یہ شرک و خود پرستی کب تک!

(امجد حیدرآبادی)

(۲) عینیت محضہ: یہ عقیدہ غیریت محضہ کی ضد ہے، یہاں عبد و رب میں نسبتِ عینیت کو لغوی و حقیقی اور غیریت کو وہمی اور مجازی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ زنادقہ و ملاحدہ کا مسلک ہے۔ اس کی رو سے عبد و رب میں وہی نسبت ہے جو زید اور اُس کے اعضا میں ہے، موم اور اس کے مختلف اشکال میں ہے، دریا اور اُس کے گوناگوں امواج میں ہے۔ کچے صوفی اور پکے ملحد اس قسم کی بہت سی مثالیں دیا کرتے ہیں اور ان کو جملہ اعتبارات سے درست بھی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" کے معنی و مطلب یہ ہیں کہ جس نے خود کو پہچانا اُس نے 'خدا' کو پہچانا، یعنی خدا خود ہیں، ہر دو کی ذات ایک ہے، عینیت صرف وجود کی نہیں عینیت ذات کی ہے ؎

جوہرے جز خود شناسی نیست در بحرِ وجود ۔۔۔ ما بگردِ خویش می گردیم چوں گرداب ہا

تنزلاتِ ستہ کا جو نظریہ ویر پیش ہوا اُس کے حقائق پر غور کرو تو تمہیں معلوم ہو جائیگا کہ عینیت محضہ نتیجہ ہے ان ابہامات کا جو اس نظریہ کے بعض مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور جو محض نقدانِ وضاحت کی وجہ سے ناقصین کو اس یقین کی طرف لے جاتے ہیں کہ ذاتاً اور وجوداً حق کے سوا کسی چیز کا گمان تک نہیں کیا جا سکتا، اور کاملین کے وہ بیانات اور اشعار جن میں وجود کی عینیت پر زور دیا گیا ہے ان کی فہم ناقص میں عینیت ذات ہی کو تعبیر کرتے ہیں۔ جامی سامی کی اس رباعی پر غور کرو ؎

ہم سایہ و ہم نشین و ہم رہ ہمہ اوست ۔۔۔ در دلقِ گدا و اطلسِ شہ ہمہ اوست

در انجمنِ فرق و نہاں خانۂ جمع ۔۔۔ باللہ ہمہ اوست ثم باللہ ہمہ اوست

دو بار قسم کھا کر قسم کو موکد کر کے عینیتِ وجودی کا اعلان کیا جا رہا ہے۔ بظاہر یہ بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ ذاتاً و وجوداً ہستی صرف ایک ہے کسی قسم کی غیریت کا نشان تک نہیں کسی دوسرے غائب کے

ان اشعار پر غور کرو ؎

علم یقین گشتہ حق یقیں   کردم ایں نکتہ را ازاں تضمین

کہ ہمہ اوست ہر چہ ہست یقیں   جان و جاناں و دلبر و دل و دیں

بظاہر یہاں بھی ذات کی غیریت مفقود نظر آ رہی ہے۔ جامیؒ نے تو اس رباعی میں ذات کی غیریت کا صراحتاً انکار کر دیا ہے ؎

بر سر ایں و آں نازدہ خط   پندار دوی دلیل بُعد است و سخط

در جملہ کائنات بے سہو و غلط   یک عین فحسب داں و یک ذات فقط

ایک اور جگہ صاف فرماتے ہیں ؎

غیر یکذات در دو عالم کو   لیس فی الکائنات الا ہُو

ظاہر ہے کہ یہاں ایک ذات حق تعالیٰ کی ثابت ہو رہی ہے نہ کہ ذات عبد و ذات رب کا علٰحدہ علٰحدہ ثبوت دیا جا رہا ہے!

ذاتِ حق، اسماء الٰہیہ اور اعیانِ ثابتہ کے باہمی ربط پر غور کرو، ان حقائق کی توضیح تنزلاتِ ستہ کے رسالوں میں دیکھو تو تمہیں حیرت ہوگی، کیونکہ اعیانِ ثابتہ کو ذات حق سے جو نسبت ہے اس کی واضح تعلیم قطعاً متروک ہے جو کچھ یہاں سمجھایا جاتا ہے اُس کا خلاصہ صرف اتنا ہے کہ اعیان ثابتہ کے حقائق اسماءِ الٰہیہ ہیں، اعیانِ ثابتہ معلوماتِ الٰہیہ ہیں وہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ علمِ الٰہی میں ثابت ہیں، اسماءِ الٰہیہ کی جب اعیانِ ثابتہ پر تجلی ہوتی ہے تو عالم خارجی کا نمود ہوتا ہے۔

اب عالمِ خارجی یا اُعیانِ خارجیہ کے (جو اعیانِ ثابتہ کا ظل ہیں) دو اعتبار رہیں :۔

(۱) من حیث الحقیقت : اس سے مُراد حق تعالیٰ کا صُورِ مظاہر ممکنات میں ظہور فرمانا ہے

اس کو تجلی شہودی کہتے ہیں۔

(۲) من حیث التعین والتشخص: اس اعتبار سے اشیاء کو 'ممکن' 'خلق' کہتے ہیں اور تمام نقائص و ذمائم کی نسبت اس جانب کرتے ہیں، اس کو کسی عارف نے یوں ادا کیا ہے ؎

از رہِ صورت نشاید غیر دوست　　　چوں نظر کردی بمعنی جملہ اوست

زاں یکے ما عندکم ینفد شنو　　　جز پے ما عندنا باق مرو　(جامی)

'ما عندکم ینفد' کا اشارہ خلق کی طرف ہے، اور 'ما عندنا باق' کا حق کی طرف۔

جامی اسی چیز کو یوں فرماتے ہیں ؎

گر طالبِ شر بود و گر کاسب خیر　　　گر صاحب خانقہ و گر راہب دیر

از روئے تعین ہمہ غیر اند نہ عین　　　وز روئے حقیقت ہمہ عین اند نہ غیر

تعین کی وجہ سے جو غیریت پیدا ہو رہی ہے اُس کو اعتباری غیریت کہا جاتا ہے محققین نے اس 'اعتباری' غیریت کو 'واقعی' 'حقیقی' قرار دیا ہے، نہ کہ 'وہمی' 'اختراعی' کیونکہ یہ حق تعالیٰ کا 'اعتبار' ہے، ناقصین نے اس اعتبار کو غیر حقیقی اور وہمی قرار دیا اور نتائج معتبر یعنی اگر ہم غیر سمجھیں تو غیر ہے ورنہ درحقیقت کوئی غیر نہیں۔ یہ ملاحدہ و زنادقہ کا مسلک ہے۔ اعتباری غیریت کا لفظ بھی بالآخر محققین کے ہاں متروک ہوگیا اور اس کی بجائے 'واقعی' 'اصطلاحی' کے الفاظ اختیار کر لیے گئے لیکن اگر محققین اعیانِ ثابتہ اور ذاتِ حق کی درمیانی نسبت کو زیادہ واضح طور پر بیان کر دیتے تو یہ ساری غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا اور الحاد و اباحت کا دروازہ نہ کھل جاتا۔

غیریت کو اچھی طرح واضح کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ کھول کر بتلایا جائے کہ ذاتِ حق میں اعیانِ ثابتہ یا صورِ علمیہ یا ذواتِ خلق مندرج ہیں لہٰذا من حیث الاندراج عینیت ہے، من الازل الی الابد، اس[1] لیے کہ ذاتِ خلق صورت ہے، تعین و تحیز حد و مقدار رکھتی ہے اور

[1] حق و خلق ص۳ وغیرہ من اولہ الی آخرہ جہاں قرآن سے ان تمام بیانات کی تائید کی گئی۔

ذاتِ حق بے صورت ہے، غیر مقید ہے، مطلق ہے، صورت کے تمام لوازم سے منزہ ہے، ذاتِ خلق وجودِ ذاتی نہیں رکھتی، علمِ حق میں ثابت ہے، معدوم ہے؛ ذاتِ حق وجودِ ذاتی رکھتی ہے، قائم بالذات ہے، عدمیت سے منزہ ہے، ذاتِ خلق صفاتِ عدمیہ سے موصوف ہے، موت، جہل، اضطرار، عجز، صمم، بکم، عمیٰ سے متصف ہے اور ذاتِ حق صفاتِ وجودیہ سے موصوف ہے یعنی حیات، علم، قدرت، ارادہ، سماعت، بصارت، کلام سے متصف ہے۔ ذاتِ خلق قابلیاتِ امکانیہ و فعلیہ رکھتی ہے، فعال نہیں اور ذاتِ حق ذاتِ خلق کے قابلیات امکانیہ سے منزہ ہے کیونکہ اس میں فعل ذاتی ہے، وہ فعالِ حقیقی ہے، مختصر یہ کہ ذاتِ حق موجود ہے اور ذاتِ خلق معدوم ہے (عدمِ اضافی) لہٰذا من حیث الذوات غیریت ہے اور من حیث الوجود عینیتِ حقیقی، کیونکہ وجودِ حق عینِ وجودِ خلق ہے یعنی وجودِ واحدِ حق ہی بصور اعیانِ خلائق موجود و ظاہر ہے۔

اگر اس طرح ذاتِ حق و ذواتِ خلق کا فرق و امتیاز واضح طور پر بیان کر دیا جائے اور نصوص سے اس کی تائید و توثیق کر دی جائے تو عینیتِ محضہ کے عقیدہ کی کلّی طور پر تردید ہو جاتی ہے، غلط فہمیوں کا ازالہ ہو جاتا ہے اور صحیح مسلک مبرہن ہو جاتا ہے۔

عینیتِ محضہ کو ہم زندقہ و الحاد کیوں قرار دے رہے ہیں؟ اس لیے کہ غیریتِ ذاتیہ اشیاء کا انکار قرآن کا انکار ہے۔ اگر ذاتِ خلق اور ذاتِ حق میں غیریت نہیں، خالق و مخلوق، عابد و معبود میں غیریت نہیں تو انبیاء کی بعثت کیوں ہوئی، شرائع کا نزول کیوں ہوا، تقویٰ و اعمالِ صالحہ کا حکم کس کو ہو رہا ہے؟ عارف رومؒ اسی حجت کو پیش کر کے دو ذات، ذاتِ عبد و ذاتِ رب کو ثابت کر رہے ہیں:

جزو دیگر نیست پیوستہ بکل　　ورنہ خود باطل بدے بعثِ رسل!

چوں رسولاں از پے پیوستن اند　　پس چہ پیوندند آں چوں یک تن اند؟

کسی اور جگہ غیریت ذاتیہ شی کو اور زیادہ واضح الفاظ میں یوں ادا کیا ہے:

من نیم جنس شہنشہ دور ازو　　لیک دارم در تجلی نور ازو

(۲) اگر ذاتِ عبد کی غیریت کا انکار کیا جائے تو پھر کیا ذاتِ حق ہی تمام نقائص و معائب کا مرجع قرار دی جائیگی؟ رحمت و لعنت کا مستحق کون ہوگا؟ سعادت و شقاوت، کفر و اسلام، اطاعت و عصیان کی نسبت کس کی طرف کی جائیگی؟ کیا یہ کھلا زندقہ و الحاد نہیں کہ حق تعالیٰ کی ذاتِ مقدسہ کو ذمائم و نقائص کا مرجع و موصوف قرار دیا جائے؟ اسی لیے جامیؒ دو ذات ذاتِ عبد و ذاتِ رب کا امتیاز کرتے ہیں اور ذاتِ رب کو ذاتِ عبد کے جملہ اعتبارات سے منزہ قرار دے رہے ہیں۔ عقائد میں فرماتے ہیں:

از ہمہ در صفات و ذات جُدا　　لیس شیءٌ کمثلہ ابداً

غیریت ذاتیہ شی کو ثابت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

اطلاق اسامی مرتبہ الوہیت[1] چوں اللہ و رحمٰن وغیرہا بر مراتب کونیہ عین کفر محض زندقہ است و ہمچنیں اطلاق اسامی مخصوصہ بمراتب کونیہ بر مرتبۂ الٰہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد

اے بردہ گماں کہ صاحب تحقیقی　　وندر صفتِ صدق و یقیں صدیقی

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد　　گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی[2]

اوپر جو ہم نے جامیؒ کے چند اقوال پیش کیے جن سے ایک ذات کا ہونا ثابت ہو رہا تھا اُس کی توجیہ یوں کی جاسکتی ہے کہ یہاں جامیؒ مرتبۂ احدیت پر نظر رکھ کر گفتگو فرما رہے ہیں وہ ذات سے ذاتِ حقہ اور وجود سے وجود بالذات مراد لے رہے ہیں، ظاہر ہے کہ وجود عین ذاتِ حق ہے۔ ان کی نظر نہ ذات بالعرض پر پڑ رہی ہے اور نہ وجود بالعرض پر، یہ اس مرتبہ کا بیان ہے جب سالک فنا فی اللہ ہو جاتا ہے اور اس کے شہود میں بجز حقیقتِ واحدہ کے کوئی صورت باقی

[1] مرتبۂ واحدیت مرتبہ الوہیت ہے۔ اسی مرتبہ میں ذاتِ مطلق اللہ کے نام سے موسوم و معروف ہوتی ہے۔
[2] لوائح ص ۱۰۵-۱۰۶، لائحہ بست وسوم۔

نہیں رہتی، لہذا سوائے عینیت کے غیریت ملحوظ و مشہود ہی نہیں ہوتی۔ لہذا اس قسم کی گفتگو باعتبار شہود سالک صحیح ہوتی ہے نہ باعتبار واقع کے۔

(۳) اگر ذاتِ عبد و ذاتِ رب میں غیریت کی کوئی وجہ متحقق نہ ہو تو ذاتِ واحد میں اجتماع نقیضین لازم آتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو زید کچھ چاہتا ہے عمر کچھ جو زید کا ضد ہے، اور چونکہ یہ دونوں باہم متحد اور ذاتِ حقیقیِ حق کے جزو واحد فرض کیے گئے ہیں لہذا ذاتِ مطلق میں اجتماع نقائض ضروری ہے۔ اسی طرح علم و جہل، احتیاج و غنا، حدوث و قدم، موت و حیات، کفر و اسلام، رنج و راحت وغیرہ اضداد کا اجتماع ذاتِ حق میں جائز ہو جائیگا۔ یہ امر بداہتہً باطل اور خلاف عقل ہے۔

(۴) قرآن ذاتِ عبد کو غیر مان رہا ہے، اور ذاتِ عبد کو فقیر، امین، خلیفہ اور ولی قرار دے رہا ہے[1]۔ ذاتِ عبد کا انکار، فقر و امانت، خلافت و ولایت کی تکذیب ہے، اور ان قرآنی اعتبارات کی تکذیب صریح ضلالت، بے دینی، زندقہ اور الحاد ہے۔

ذاتِ عبد فقیر محض ہے، اصالۃً وجود اس کا نہیں، صفات وجودیہ اس کے نہیں، افعال اس کے نہیں، مالکیت حاکمیت اس کی نہیں، اس میں وجود و انا، صفات و افعال، مالکیت و حاکمیت مُن حیث الامانت پائے جاتے ہیں، وہ امین ہے، جب وہ امانت الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو خلیفۃ اللہ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ولی ہوتا ہے۔ عبد اللہ کے یہی چار اعتبار ہیں؛ فقر و امانت و خلافت و ولایت۔ اب اس کو استغراق فی الذات حاصل کرنا چاہیے جس پر اس کی تکمیل منحصر ہے۔ اس استغراق و محویت کی حالت میں جب عبد اللہ گم ہو جاتا ہے تو اللہ ہی رہتا ہے۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ نہ خالق ہے نہ مخلوق، نہ عارف ہے نہ معروف، نہ طالب ہے نہ مطلوب، نہ عاشق ہے نہ معشوق! یہ فنا الفنا

[1] ان تمام دعاوی کا قرآنی ثبوت باب سوم میں دیکھو

کا مقام ہے، محویت ہے، استرداد امانت ہے ع الفقر اذا تم ہو اللہ این است۔

معشوق و عشق و عاشق ہر سہ یک ست اینجا   چوں وصل در نگنجد ہجراں چہ کار دارد

یہ کیفیت لی مع اللہ ساعتہ کے ساتھ مختص ہے جب نزول ہوتا ہے تو عبدیت کا مقام قطعی ہے، عبدیت کسی مرتبہ میں مرتفع نہیں ہوتی، احکام بندگی کبھی زائل نہیں ہو سکتے، جب تک زندگی ہے، حواس و عقل کا ثبات و قیام ہے اتباع شریعت فرض ہے، واجب ہے، عبد عبد ہے اور رب رب، انقلاب حقیقت محال! انبیاء کا طریق اور اولیاء کا عمل اس امر پر شاہد ہے کہ احکامِ عبودیت کبھی ساقط نہیں ہوتے۔ واعبد ربک حتی یاتیک الیقین (ای الموت) سے اس طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

لیکن عبودیت ہی حریت کا سبب ہے۔ حریت کیا ہے؟ ھو انقطاع الخاطر عن تعلق ما سوی اللہ تعالیٰ بالکلیہ! سچی آزادی اس انسان کو نصیب ہوتی ہے جس نے اغراض دنیاوی و اخروی سے اپنے قلب کو آزاد کر کے حق تعالیٰ سے بندگی و افتقار کی نسبت جوڑلی ہے! حریت نہایتِ عبودیت کا نام ہے، آزادگی بے بندگی نہیں ع

کہ بستگانِ کمندِ تو رستگار انند (حافظ)

ونعم ما قیل:

خواجگی را خواجگی از بندگی ست   بندگی کردن کمال خواجگی ست!

من ازاں روز کہ در بند توام آزادم   بادشاہم کہ بدست تو اسیر افتادم

عبد ہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے۔ ایسا عبد کہہ سکتا ہے: انا عبدک اور پھر من رانی فقد رای الحق (رواہ المسلم والبخاری)

حاصل یہ کہ ذات خلق اور ذات حق، عبد و رب، شے اور وجود کی تمیز قائم کرنی ضروری ہے

جس نے یہ تمیز قائم نہیں کی وہ بدتمیز ہی، ملحد ہی، زندیق ہی، عاقل نہیں، غافل ہی۔ شر اور ہی وجود اور وجود ہی سے شر کا نمود ہی اور شئ ظہور وجود کا آئینہ۔ لہذا شئ اپنی ذاتی جہت کے اعتبار سے قطعاً غیر اللہ ہے اور وجود حقیقت کے اعتبار سے قطعاً عین اللہ۔ وحدت الوجود یا ہمہ اوست، باعتبار وجود ہی نہ کہ باعتبار شئے، عینیت محضہ محض زندقہ ہی اور الحاد جو غیریت ذاتیہ اشیاء کا انکار کرتی ہی۔ شئ کے اعتبار سے ہمہ از اوست بالکل حق ہی اور وجود کے لحاظ سے ہمہ اوست قطعاً درست ع قلندر آنچہ گوید دیدہ گوید

وَاٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

باب ۵
خیر و شر

ہر نعت کہ از قبیل خیر است کمال — باشد ز نعوتِ پاکِ متعال

ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال — دارد بہ قصورِ قابلیات مآل (جامی)

ہر جا کہ وجود کردہ سیر است اے دل — می داں بیقیں کہ محض خیر است اے دل

ہر شر ز عدم بود عدم غیرِ وجود — پس شر ہمہ مقتضائے غیر است اے دل (〃)

دنیا میں شر کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہی؟ کون ہی جو درد و الم میں مبتلا نہیں، جو قلب و قالب دونوں کے لحاظ سے ہدفِ تیر بلا نہیں، چرخ کج رفتار کا شکوہ کس زبان پر نہیں؟ آرام تو زیر زمین ہی مل سکتا ہی، روئے زمین پر آسودگی کس کے نصیب میں ہی؟ رنج و غم، درد و الم ہی کو فلسفی طبعی شر کہتا ہی اور اس کے وجود سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اخلاقی شر

کی تباہ کاریاں کس سے پوشیدہ ہیں؟ قتل وغارت، ظلم وستم، زنا وشراب خوری، قمار، حرام کاری ورشوت ستانی کس جماعت میں نہیں؟ ان سے پیدا ہونے والا غم اگر دھوئیں کی شکل اختیار کرلے تو جہان تاریک ہو جائے اور اس تاریکی میں وہ ضیق پیدا ہو کہ سانس تک لینی ناممکن ہو جائے! طبعی و اخلاقی شر کے وفور سے گھبرا کر بار بار انسان کی زبان سے یہ چیخ نکلی ہے:-

گر آمدم بمن بدے نامدمے ورنیز شدن بمن بدے کے شدمے!

بہ زیں بندی کہ اندریں دیر خراب نے آمدمے نے شدمے نے بدمے!

آخر دنیا میں اس قدر شر کیوں؟ اس قدر غم و الم کیوں، اس قدر ظلم وستم کیوں؟ خطا و غلطی کیوں؟ بدصورتی و قبح کیوں؟ فلسفہ اور مذہب دونوں کے لیے شر کا مسئلہ سب سے زیادہ دقیق اور سب سے زیادہ غامض ہے، انسانی تجربہ وعلم کے سارے وسیع دائرے میں اس سے زیادہ پریشان کن مسئلہ نہیں ملتا! یہ مسئلہ نہیں، اچھی خاصی گتھی ہے جس کے حل سے عقلاء مایوس ہیں اور فلاسفہ عاجز، خصوصاً وہ نظاماتِ فکر جو 'دینیاتی' یا 'غائی' بنیاد پر قائم ہیں اس کا حل چاہتے ہیں لیکن پریشانی و حیرانی میں مبتلا ہو کر کہہ اُٹھتے ہیں ؎

اسرار ازل را نہ تو دانی و نہ من ویں حرف معمہ، نہ تو خوانی و نہ من!

آخر یہ معمہ کیوں ہے؟ اس لیے کہ اگر تم خدا کو مبدء کائنات مانتے ہو، خالق کل تسلیم کرتے ہو، تو تم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ وہ حکیم مطلق ہے، قادر مطلق ہے، خیر مطلق ہے، اب خیر مطلق ہونے کی وجہ سے وہ شر کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہو سکتا ہے؟ حکیم مطلق کا فعل باطل کیسے ہو سکتا ہے، قادر مطلق کو کون سی چیز شر کی تخلیق پر آمادہ کر سکتی ہے؟ اس لیے اگر تم شر ہی کے وجود کا انکار کردو، اس کو محض دھوکا یا التباس قرار دو، تو ذرا غور کرو کہ دھوکا یا غلطی یا التباس خود شر ہے، اس کی کیا توجیہ کروگے؟ اور تم شر کا انکار کس منہ سے کر سکتے ہو؟ درد و غم حقیقی ہیں،

الفاظ کا طوفان ان کی حقیقت کو بدل نہیں سکتا۔ اگر تم کو غم کا احساس ہوتا ہے تو بس غم کا وجود ہے، کیونکہ غم احساس ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کو "خیر" کہنا سیاہ کو سفید کہنا ہے۔ خدا کی نظر میں یہ کچھ ہو لیکن ہمارے لیے تو یہ غم ہے! اور جس شخص کے قلب کے تار غم و الم سے ٹوٹ رہے ہوں اُس سے یہ کہنا کہ خدا کی نظر میں یہ شر نہیں کیا مفید ہو سکتا ہے؟ غم کا مقام شعور ہے، اگر شعور میں غم کی یافت ہو، تو پھر غم کا انکار کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کو دھوکا یا نمود کہنا مرصع نگاری ہے۔ لیکن جس طرح گلاب کو کسی نام سے پکارا جائے وہ گلاب ہی رہیگا اور خوشبو دیگا، اسی طرح غم کو جو چاہو سو نام دو وہ غم ہی رہیگا، نام کے بدلنے سے اس کی ماہیت نہیں بدل سکتی! بہرحال خدا کو قادر مطلق و خیر مطلق مانتے ہوئے شر کا وجود مانا نہیں جا سکتا اور نہ ہی شر کے وجود سے انکار ممکن نظر آتا ہے! فیاللعجب!

اس استبعاد (Paradox) سے بچنے کے لیے زمانۂ قدیم و زمانۂ جدید کے فلاسفہ کا ایک گروہ خدا کو خیر مطلق تو مانتا ہے لیکن اُس کے قادر مطلق ہونے سے انکار کرتا ہے، کیونکہ اگر خدا ہمہ تواں یا قادر مطلق مان لیا جائے تو ہر واقعہ کے وقوع کا بالآخر اس ہی کو ذمہ دار قرار دینا ہوگا۔ اور چونکہ شر کا وجود پایا جاتا ہے لہذا یہ کہنا پڑیگا کہ اس کا ظہور خدا کی مشیت ہی سے ہو رہا ہے! جب تک یہ ثابت نہ کر دیا جائے کہ شر شر نہیں ہے، اور یہ تضاد لفظی ہے، ماننا پڑیگا کہ خدا شر کی موجودگی سے راضی ہے! یہ کہنا کافی نہیں کہ خدا ان شرور کو روا اس لیے رکھتا ہے کہ دنیا عظیم تر شر سے بچ جائے یا موجودہ مسرتوں سے محروم نہ ہو جائے، کیونکہ اگر وہ قادر مطلق ہے تو وہ ان دوسرے شرور کو بھی دور کر سکتا ہے اور ان کے بغیر بھی دنیا کو ان مسرتوں سے فیضیاب کر سکتا ہے! لیکن جو خدا باوجود اس امر کے کہ وہ دنیا کو شر سے آزاد کر سکتا ہے، شر کو جائز یا روا رکھتا ہے، اچھی ہستی نہیں سمجھا جا سکتا، وہ عبادت کے قابل نہیں قرار دیا جا سکتا اور

خدا کے مقدس نام سے یاد نہیں کیا جا سکتا! لہٰذا قلب و عقل دونوں کے لیے یہ زیادہ تشفی بخش ہوگا کہ خدا کو خیر مطلق مانا جائے اور ساتھ ساتھ اس کا بھی یقین رکھا جائے کہ وہ دنیا سے شر کو دور کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، وہ ہر انفرادی خیر کے حصول پر تو قادر ہے لیکن مجموعی خیر کے تحقق کی طاقت نہیں رکھتا! ایسی ہستی قدرت و قوت و ارادے کے لحاظ سے بہ نسبت کسی دوسری زندہ ہستی کے "ہمہ تواں" کہلائی جا سکتی ہے خصوصاً اگر وہ بالآخر شر کو رفع کرنے پر قادر سمجھی جائے۔ جب اہل ایمان خدا کی قدرتِ مطلقہ کا ذکر کرتے ہیں تو ان کا مطلب شاید یہی ہوتا ہے کہ بالآخر شر کو شکست ہوگی اور خیر کو غلبہ لیکن لفظی معنی کے لحاظ سے خدا کو 'قادر مطلق' نہیں مانا جا سکتا کیونکہ وہ پھر 'خیر مطلق' نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس لیے کہ یا تو وہ ایک بہتر دنیا بنا نہیں سکتا یا بنانا نہیں چاہتا! پہلی صورت کا ماننا ہی زیادہ بہتر ہے!

جان اسٹوارٹ مل نے اس نظریہ کو خوب ادا کیا ہے نقل کفر کفر نباشد، ہم اس کا قول نقل کیے دیتے ہیں:-

"تخلیق کا واحد قابل تسلیم اخلاقی نظریہ یہی ہے کہ مبدء خیر شر کی قوتوں کو خواہ وہ طبیعی ہوں یا اخلاقی، فوراً اور کلّی طور پر مسخر نہیں کر سکتا۔۔۔ نظامِ فطرت کی تمام مذہبی توجیہات میں سے یہی ایک توجیہ ایسی ہے جو نہ متضاد بالذات ہے اور نہ ان واقعات کے خلاف ہے جن کی یہ تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ اس کی رو سے انسان کا فریضہ صرف یہی نہیں کہ وہ ایک ناقابلِ مدافعت قوت کی اطاعت کرتے ہوئے اپنے ہی اغراض کی حفاظت کرتا رہے، بلکہ اس کا فرض یہ بھی ہے کہ وہ ایک ایسی ہستی کی تائید کرے جو خیر محض ہے۔ یہ ایک ایسا عقیدہ ہے جو انسان کو جدوجہد سعی و کوشش کے زیادہ قابل بناتا ہے بہ نسبت اس عقیدے کے جو ایک ایسے مبدء خیر پر مبہم و غیر متوافق اعتماد کرنے کی تلقین کرتا ہے جو شر کا بھی خالق سمجھا جاتا ہے! میں یہ دعویٰ کرنے کی جرأت

کرتا ہوں کہ دراصل یہی عقیدہ ان تماموں کا رہا ہے، گو اکثر حالتوں میں غیر شعوری طور پر، جو حکمتِ الٰہیہ پر بھروسہ کرکے قوت اور تائید حاصل کرتے رہے ہیں ... جو لوگ دنیا کے ایک قادر اور خیر مالک و حاکم کے فضل و تائید پر اعتماد کرکے نیکی کے اعتبار سے قوت حاصل کرتے رہے ہیں مجھے یقین ہے کبھی ایسے مالک و حاکم پر یقین نہیں رکھتے تھے جو صحیح معنی کے لحاظ سے قادر مطلق ہو اُنھوں نے ہمیشہ اس کو خیر مطلق تو مانا ہے لیکن قادر مطلق نہیں۔ ان کا شاید یہ یقین تھا کہ اگر وہ چاہے تو ان کے انفرادی راستے سے تمام کانٹے دور کرسکتا ہے لیکن کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے کے بغیر نہیں یا ایسے مقصد کی شکست کے بغیر نہیں جو عام فلاح کے لحاظ سے زیادہ اہمیت رکھتا ہو۔"[1]

اس نظریہ کے حامیوں کا بیان ہے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو پھر نہ شر کے وجود کا انکار کرنا پڑتا ہے اور نہ خدا کو، ہمہ خیر خدا کو، شر کا خالق ماننا پڑتا ہے۔ شر کو مان کر ہمیں نہ اس کے حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرنی پڑتی ہے اور نہ عذر تراشنے پڑتے ہیں کہ یہ دنیا اتنی بُری کیوں ہے! ہمیں شر کی طرف سے چشم پوشی کرنی نہیں پڑتی، ہم شر سے نفرت کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس سے نفرت کرتا ہے، اس کا مقابلہ کرتے ہیں جیسا کہ خدا اس کا مقابلہ کر رہا ہے! ہم حزب اللہ کے ایک سرگرم رکن بن جاتے ہیں اور اس کی مدد کرتے ہیں جو ہماری تائید و نصرت چاہتا ہے۔ اب نہ شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے اور نہ خیر کا۔ اگر شر کا کوئی مسئلہ رہ جاتا ہے تو وہ صرف اتنا ہے کہ شر سے نجات جلد سے جلد کس طرح حاصل کی جائے، اس کی قوت و اطمینان کے ساتھ کس طرح برداشت کی جائے، آئندہ آنے والی نسلوں سے اس کا بوجھ کس طرح ہلکا کیا جائے!

شر کی توجیہ کی یہ کوشش خدا کو "محدود" قرار دیتی ہے؛ وہ شر کو کائنات میں خیر کی طرح

---

[1] مل کی کتاب *Three Essays on Religion* میں فطرت (*Nature*) والے مقالے کو شروع سے آخر تک دیکھو۔ کچھ یہی عقیدہ ایچ جی ولس وغیرہ کا ہے۔ نتائجیہ (*Pragomatists*) یعنی ولیم جیمس، شلر وغیرہ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔

انتہائی اور بنیادی۔ یہ منطقی طور پر بالکل ناقص ہے اور نہ اس سے ان اخلاقی مشکلات کا کوئی صحیح حل حاصل ہو سکتا ہے جن کی توجیہ کے لیے یہ پیش کی گئی ہے۔ مذہب کی تو بنیاد ہی اس نظریہ کو قبول کرنے سے متزلزل ہو جاتی ہے۔

پہلے مذہب کے نقطۂ نظر سے ذرا اس پر غور کرو۔ مذہب کی اصل عبادت و استعانت ہے، عبادت غایتِ تذلل کا نام ہے۔ ذلت کا اظہار معبود کے سامنے کیا جاتا ہے جو ہمارا رب اور مستعان، مالک اور حاکم، مولیٰ اور خالق ہوتا ہے۔ وہ تمام مشکلات میں ہمارا کفیل ہوتا ہے اور تمام مصائب میں ہمارا نصیر ہماری اعانت کے لیے اس کو قادرِ مطلق ہونا چاہیے، ہمیں اس کی پناہ میں آکر کامل سکون و اطمینان ملنا چاہیے، اور یہ سکون و اطمینان اسی وقت مل سکتا ہے جب ہم اُس کو قدرتِ مطلقہ سے متصف مانیں! وہ خدا جو خود شر کا مقابلہ کر رہا ہو، جو اس کو مسخر کرنے کی قوت نہیں رکھتا ہو، جو انسان کی مدد کا محتاج ہو، جو آفات و بلیات سے خود محفوظ نہ ہو، وہ خدا خود فقیر ہے غنی نہیں، وہ میری دستگیری کیسے کر سکتا ہے میرا معبود میرا رب کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ میں ایسے خدا کی پرستش کیسے کر سکتا ہوں، اس کے سامنے ذلت کا اظہار کیسے کر سکتا ہوں، دستِ سوال کیسے دراز کر سکتا ہوں؟

اور جب شر خود ایک ازلی و ابدی حقیقت ہے، کائناتی مبدء ہے، مابعد الطبیعاتی اصول ہے تو پھر کس منطقی اصول کی بناء پر یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ بالآخر خدا اور انسان کی متفقہ کوشش اس کو فنا کر سکیگی؟ جب خیر کی مزاحمت ایک مقابل کی قوت سے ہو رہی ہے جو قائم بالذات اور مستقل ہے تو پھر عقلی طور پر یہ کیسے مانا جا سکتا ہے کہ بالآخر دنیا کی حالت بہتر ہو جائیگی؟ اگر شر خدا کی روحانی دنیا کے باہر کی چیز ہے تو پھر اس کو ایک ناقابلِ دفع مزاحمت ماننا پڑیگا۔ اور اگر یہ باہر کی چیز نہ ہو، تو شر کے امکان اور اس کے وقوع کو خیر کے تحقق کی ایک شرط قرار دیا

جانا چاہیے۔ اگر ہماری یہ دنیا بہتر ہونے کا حقیقی امکان رکھتی ہے تو پھر اسی صورت میں ممکن ہے کہ کائنات کی تعمیر ہی دائمی خیر سے ہوئی ہو!!

مذہب اور عقل دونوں مل کر اوراس کے ساتھیوں کی اس کوشش کے خلاف نظر آتے ہیں جو انہوں نے شر کے وجود کی توجیہ کے لیے کی ہے۔ مذہب خدا کو محدود و متناہی کیسے مان سکتا ہے اور مان کر اس کی عبادت کیسے کرسکتا ہے؟ وہ شر کو کائنات کا ایک مستقل مبدء کیسے قرار دے سکتا ہے اور اس طرح "شرک" کا کیسے قائل ہوسکتا ہے؟ تو پھر شر کی توجیہ کس طرح کی جائے؟ اس کے وجود کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی خدا کے قادر مطلق، حکیم مطلق اور خیر مطلق ہونے کا عقیدہ مذہب کی رو سے چھوڑا جاسکتا ہے۔ جو نظام فلسفہ مذہب کے ان عقائد کو تسلیم کرتا ہے، جو خدا کے وجود کا قائل ہے اور اس کو قادر مطلق اور خیر مطلق بھی سمجھتا ہے وہ شر کی توجیہ کس طرح کرسکتا ہے ان استبعادات سے کیسے بچ سکتا ہے جن سے بچنے کے لیے بعض فلاسفہ نے خدا کی قدرت ہی کو محدود قرار دیا ہے؟

حکماء اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسئلہ شر کا کوئی کامل حل اب تک بھی حاصل نہ ہوسکا:۔

اسرار وجود خام و آشفتہ بماند ۔۔۔ واں گوہر بس شریف ناسفتہ بماند

ہر کس ز سر قیاس حرفے گفتند ۔۔۔ واں نکتہ کہ اصل بود ناگفتہ بماند (بوعلی سینا)

انسان کا محدود ذہن خیر و شر کے پورے معنی اور تضمن کو ابھی سمجھ نہ سکا۔ جو کچھ بھی کوشش اس بارے میں کی گئی ہے اس کا اجمالی حال ہم نے اپنے رسالے قنوطیت[1] میں پیش کردیا ہے۔ اس کا اعادہ یہاں مقصود نہیں۔ صوفیۂ اسلام نے بھی شر کی توجیہ کی ہے، اشارات قرآن کریم سے لیے ہیں، عقل اس کی تائید کرتی ہے، وہ عقل جو "ادب خوردۂ دل" ہے، ان کی یہ کوشش دوسرے

[1] قنوطیت یعنی فلسفۂ یاس مطبوعۂ اعظم اسٹیم پریس ۱۳۵۵ھ

فلاسفہ کی توجیہات کی بہ نسبت ہیں ابتداعی، جدید، اور قوی نظر آتی ہے۔ خدا کو خالق خیر و شر مانا گیا ہے، پھر شر کی نسبت خدا کی طرف نہیں کی گئی ہے، بظاہر یہ بیان متضاد بالذات معلوم ہوتا ہے لیکن ضدوں کی جمع کا یہ ہنر، صوفیۂ اسلام سے سیکھو اور یاد رکھو :

نفی آں یک چیز و اثباتش رواست   چوں جہت شد مختلف نسبت دوتاست

شر کی توجیہ سے پہلے اس نظریہ کے بعض مابعد الطبیعاتی مقدمات کی توضیح ضروری ہے۔

صوفیۂ اسلام کے نزدیک تمام مسائل کا حل علم، عالم، معلوم کے سادہ الفاظ میں مل سکتا ہے۔ ان کے نزدیک حق تعالیٰ 'عالم' ہیں "علم" ان ہی کو اصالۃً اور بالذات ہے، ذوات خلق سب ان ہی کے 'معلومات' ہیں۔

قرآن اس عقیدہ کی تائید اور توثیق کرتا ہے۔ یوں بھی جو شخص وجود باری کا قائل ہو وہ اپنے خدا کو جاہل نہیں قرار دیگا۔ صفت علم اصالۃً حق تعالیٰ ہی کے لیے ہے، اس کی نسبت حصراً و اختصاصاً حق تعالیٰ ہی کی طرف کی جاتی ہے وھوالعلیم القدیر (۲۱ ع ۹)

اب علم کے لیے معلومات کا ہونا ضروری ہے، علم کسی معلوم یا معروض ہی کا تو علم ہوتا ہے، بغیر معلوم کے علم قطعی ناممکن۔ چونکہ حق تعالیٰ ازل ہی سے عالم ہیں (یعنی ذات حق سے صفت علم کا انفکاک ناممکن ہے، ذاتِ حق ازلی ہے لہذا علم بھی ازلی ہے، ورنہ جہل لازم آتا ہے جس سے ذاتِ حق منزہ ہے) اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہذا ان کے معلومات بھی ازلی و ابدی ہیں اب دیکھو ہر شئی قبل تخلیق حق تعالیٰ کی معلوم ہے، کیونکہ حق تعالیٰ جان کر پیدا کرتے ہیں: الا یعلم من خلق وھواللطیف الخبیر (پ ۲۹ ع ۱) اور تخلیق کے بعد ہی جانتے ہیں، وہ معلومِ حق ہوتی ہے: وھُو بکل شیٔ علیم (   ) لہذا ثابت ہوا کہ ہر شئی ماہیۃً معلوم ہے اور ازل سے علمِ الٰہی میں ثابت ہے۔ اشیا مخلوقہ جو ازل سے معلوماتِ حق ہیں صوفیہ کی اصطلاح میں "اعیانِ ثابتہ"

کہلاتی ہیں۔ ان کو صُورِ علمیۂ حق بھی کہتے ہیں۔ یہ دراصل علمِ الٰہی کے تعینات ہیں، ان کو اعدام یا معدومات حق بھی کہتے ہیں، کیونکہ یہ علم کی صورتیں ہیں خارج میں وجود نہیں رکھتیں، ان ہی کے مطابق خارج میں تخلیق ہوتی ہے حکماء و فلاسفہ نے ان کو "ماہیات" کہنا پسند کیا ہے۔

اب ماہیات یا ذواتِ خلق (حقائق کونیہ) پر تھوڑی دیر کے لیے قوتِ فکر تجریدی کو مرکوز کرو۔ صوفیہ ان کو غیر ذات حق مانتے ہیں۔ ذاتِ حق اور ذاتِ خلق من حیث الذوات قطعاً ایک دوسرے کے غیر ہیں من الازل الی الابد۔ قرآن ان کو غیر کہہ رہا ہے: افغیر اللہ تتقون (۴ ع ۱۳) عقلاً بھی ان کا غیر ذات حق ہونا صاف ظاہر ہے۔ دیکھو ان کو اعدام یا معدومات کہا گیا ہے۔ یہ اعدامِ اضافیہ ہیں نہ کہ اعدامِ حقیقیہ۔ ان کو عدم اضافی کیوں کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ اپنا مستقل وجود نہیں رکھتے۔ حق تعالیٰ بالذات موجود ہیں[1]، تمام مخلوقات و موجودات کا قیام ان ہی کی ذات سے ہے حدوثاً و بقاءً۔ اس کے برخلاف ذواتِ خلق اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صور علمیہ ہیں اس لیے انہیں بالغیر وجود ذہنی یا ثبوت علمی حاصل ہے۔ یہ حق تعالیٰ ہی کے علم سے قائم ہیں اور ان ہی کی ذات پر عارض۔ چونکہ یہ وجود ذاتی نہیں رکھتے اس لیے انہیں 'اعدام' کہا جاتا ہے۔

جب وجود ان کا اپنا نہیں تو ظاہر ہے کہ صفات بھی ان کی ذاتی اصلی نہیں۔ حق تعالےٰ[1] میں وجود ذاتی اصلی ہے لہٰذا صفات وجودیہ، حیات[2]، علم[3]، قدرت، ارادہ[4]، سماعت[5]، بصارت، کلام بھی موجود ہیں اور یہ سب ذواتِ خلق سے مسلوب ہیں۔ ذوات معدومۂ خلق زندہ نہیں، تو ان کی اصلی صفت موت ہوئی، ان میں علم نہیں، تو ان کی صفت جہل ہوئی، ان میں ارادہ

---

[1] ھوالحی القیوم (۳ ع ۹) [2] ھوالحی القیوم (۳ ع ۹) [3] وھوالعلیم القدیر (۲۱ ع ۹)
[4] وما تشاءون الا ان یشاء اللہ (۲۹ ع ۳۰)، ان الحکم الا للہ (۷ ع ۱۲)
[5] وانہ ھوالسمیع البصیر (۱۵ ع ۱)

نہیں تو ان کی صفت اضطرار ہوئی، ان میں قدرت نہیں تو ان کی صفت عجز ہوئی، ان میں سماعت بصارت کلام نہیں تو یہ کور و کر و گنگ ہوئے، صوفیہ انہیں "صفاتِ عدمیہ" کہتے ہیں اور ان کے نزدیک صفاتِ وجودیہ کا نہ ہونا صفات عدمیہ کا پایا جانا ہے۔

جب ذواتِ خلق وجود و صفات سے عاری ہیں تو پھر فعل کی نسبت ان کی طرف کیسے ہوسکتی ہے، افعال کا صدور صفات سے ہوتا ہے اور صفات کا قیام ذات یا وجود سے ہوتا ہے، جب وجود صفات کی نفی ہوجائے تو افعال کی بھی نفی ہوجاتی ہے" ثبت العرش اولاثم انقش"

جو ذات وجود و صفات و افعال سے عاری و محروم ہو، جو محض ثبوت علمی رکھتی ہو اس پر آثار کا ترتب کیسے ہوسکتا ہے، اس طرح ذواتِ خلق وجود و صفات و افعال و آثار سے قطعی محروم ثابت ہوتے ہیں

خلاصہ یہ کہ ماہیات اشیا حق تعالیٰ کے معلومات یا صور علمیہ ہونے کی وجہ سے مستقل وجود نہیں رکھتے، ان کو ثبوت علمی یا شیئت ثبوتی حاصل ہے، وجود ذاتی نہ ہونے کا نام ہی عدم اضافی ہے۔ جب وجود نہیں تو ظاہر ہے کہ توابعات وجود بھی نہیں جو صفات و افعال و مالکیت حاکمیت ہیں، ان کے نہ ہونے کو صفاتِ عدمیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کا وجدان تم اپنی ذات میں کرسکتے ہو۔ تم اپنے کسی دوست کا خیال کرتے ہو، اُس کی صورتِ خیالی تمہارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ بہ حیثیت صورت علمی کے وجود خارجی سے عاری ہے اور جب وجود خارجی ہی اس کو نصیب نہیں تو توابعاتِ وجود سے بھی یہ لازماً مسلوب ہوگی۔ بالفاظ دیگر ثابت الذات مسلوب الوجود ہے۔ تم میں وجود حیات، علم، قدرت، ارادہ وغیرہ ہیں اس تصویر خیالی میں صفات کہاں۔ اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ تم میں "انا" ہے اور "ہویت" (وجود) ہے، اور صفات و افعال کا مبدٔ یہی ہویت اور انا ہیں، شبیہ خیالی میں نہ انا ہے اور نہ ہویت اسی لیے وہ تمام صفات و افعال و آثار سے محروم ہے، اسی طرح ہویت و انیت صرف حق تعالیٰ ہی کے لیے ہے، جو عالم ہیں، ماہیاتِ اشیا سب معلومات

ہیں، صور علمیہ ہیں، ان میں نہ ہویت ہے اور نہ انیت اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ تمام صفات وجودیہ و افعال ذاتیہ سے عاری ہیں۔

اب دیکھو جب تم اپنے دوست کا خیال کرتے ہو اور اس کی تصویر یا شبیہ تمہارے ذہن میں نمودار ہوتی ہے تو اس شبیہ کے تمام لوازم ذات بھی متصور ہوتے ہیں جن کی وجہ سے اس کی انفرادیت اور عینیت کا تعین ہوتا ہے۔ ماہیاتِ اشیاء یا اعیان کو ان کے لوازم سے منفک نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ ان کی ذاتیات ہیں، ان میں لازم و ملزوم کی نسبت ہے، ملزوم سے لازم کا انفکاک ناقابلِ تصور ہے۔ حق تعالیٰ کے معلومات جو ماہیاتِ اشیاء یا حقائق کونیہ ہیں اپنے لوازمات یا اقتضاءات یا باصطلاح قرآنی "شاکلات" کے ساتھ ازل سے حق تعالیٰ کے علم میں پائے جاتے ہیں، اور چونکہ ان کو وجود خارجی نہیں اس لیے یہ مخلوق یا مجعول نہیں کہلاتے بلکہ غیر مجعول و غیر مخلوق ہوتے ہیں۔ جب حق تعالیٰ کا علم ازلی ہو تو ان کے معلومات بھی لازماً ازلی ہونگے اور جب معلومات ازلی ہوں تو ان کے سارے لواز[مات] یا اقتضاءات یا قوابل بھی ہونگے، اسی لیے شیخ اکبرؒ اعیان کو "واجب الثبوت باقتضاءات ذات" کہتے ہیں۔ اس کو جامیؒ نے اس طرح ادا کیا ہے[۵]

کے دہد دست جعل جاعل را   کہ موافق کند قوابل را

سوال یہ ہے کہ جب حق تعالیٰ عالم ہیں اور ماہیاتِ اشیاء ان کے معلومات، ان ہی کی ذات میں مختفی اور ان ہی کے علم میں مندرج تو پھر ان کی خارج میں تخلیق کیسے ہوتی ہے؟ دیکھو تخلیق اشیاء کا عدم محض سے پیدا ہو جانا نہیں، کیونکہ عدم محض کا کوئی وجود نہیں اور عدم سے عدم ہی پیدا ہوگا، نہ ہی عدم محض اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شئے نہیں کہ ہستی کا مادہ بن سکے، اور نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں منقسم ہو جانا ہے کیونکہ حق تعالیٰ کی ذات تجزیہ و تقسیم سے منزہ ہے۔ تخلیق حق تعالیٰ کا مع بقائہ علی ما ہو علیہ

کان بصورِ معلومات بمصداق ہوالظاہر تجلی فرماتا ہے اور یہ تجلّی یا تمثل ان صورِ علمیہ (ماہیاتِ اشیاء یا حقائقِ کونیہ) کے مطابق ہوتی ہے جو علمِ حق میں مندرج ہیں۔ اسی تجلّی و تمثل کے نتیجہ کے طور پر اشیاء کا نمود باحکام و آثارِ خود ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق بالتفصیل خارج میں جو وجود ظاہر کہلاتا ہے، ہوتا ہے۔ ہر صورتِ علمی جو ذات شئی ہے اپنے لوازمِ ذاتیہ یا اقتضاءات کے مطابق فیضیاب وجود اور بہرہ یاب صفات وجود ہی ہوتی ہے[1]۔

نہاں بصورت اغیار یار پیدا شد — عیاں بنقش و نگار آں نگار پیدا شد

پدید گشت ز کثرت جمالِ وحدت او — بکے کسوتِ چندیں ہزار پیدا شد

اسی طرف اشارہ ہے خلق السموات والارض بالحق ان فی ذٰلک لاٰیۃ للمؤمنین (۲۰ ع ۱۶) سارے صورِ علمیہ یا ذواتِ اشیاء "بالحق" موجود ظاہر ہوئے ہیں۔ لغۃً و شرعاً وجودِ مطلق ہی کا نام "حق" ہے اور باعتبار اشتقاق حق و حقیقت کا مادہ بھی ایک ہے۔ یہی سرِ ہوالظاہر ہے جس کی تفسیر ان اللہ ھوالحق المبین سے ہوتی ہے یعنی اللہ ہی ظاہر ہیں یا اللہ ہی حق ہیں، جو ظاہر ہیں۔ اللہ نور السمٰوٰت والارض (۱۸ ع ۱۱) اس کی مزید تائید میں پیش ہے[2]۔ فافہم و تامّل

ان مقدمات کو مختصر طور پر پیش کرنے کے بعد ہمیں اب شعر کی توجیہ کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔

صوفیہ ذاتِ حق کو جو محض وجود ہے خیرِ محض کہتے ہیں، کیونکہ اِنَّ اللہَ جَمِیْلٌ وَّ یُحِبُّ الْجَمَالَ (مسلم و ترمذی عن ابن مسعودؓ) ذات کامل، اس کی صفات کامل، افعال کامل اسی لیے وہ خیرِ محض! یہاں نقص کا شائبہ نہیں، وہم و گمان نہیں! ماہیاتِ اشیاء یا ذواتِ ممکنات واجب الوجود سے علیحدہ وجود نہیں رکھتے، مسلوب الوجود ثابت الذات ہیں، عدمِ اضافی ہیں،

---

[1] دیکھو باب سوم تفصیل کے لیے

[2] باب سوم میں اس کو بوضاحت و بدلائل پیش کیا گیا ہے

نہ صفاتِ وجودیہ کے حامل ہیں نہ افعالِ ذاتیہ رکھتے ہیں، اور اسی عدمیت کی وجہ سے شر محض ہیں۔ یہی معنی ہیں صوفیہ کے اس قول کے: "الوجود خیر محض والعدم شر بحت" چونکہ وجود خیر محض ہے تو جملہ صفاتِ وجودیہ کا بھی خیر ہونا لازم آیا۔ وجود خیر و کامل ہو تو اُس کی صفات میں شر یا وہ ناقص کیسے ہو سکتی ہیں، لہذا خیر محض سے خیر ہی صادر ہوگا: اِنّ اللہ جمیلٌ لا یصدر عنہ اِلّا جمیلٌ (عن قول علی کرم اللہ وجہہ) اور عدم شر محض ہو تو جملہ صفات عدمیہ بھی شر ہونگی، لہذا شر ہمیشہ شر ہوگا "حقیقۃ الشیٔ لا تنفک عن الشیٔ" مسلمات سے ہے، شر کو خیر کہنا، سیاہ کو سفید کہنا ہے، بکواس ہے!

اب "حقائق و ماہیاتِ اشیا" کے بعد "وجوداتِ اشیاء" پر غور کرو۔ "حقائقِ اشیاء" وجودِ مطلق کے "تعیناتِ علمی" ہیں یا بالفاظ دیگر صورِ علمیہ یا معلومات ہیں، وجوداتِ اشیا راسی وجودِ مطلق کے "تعیناتِ عینی ہیں" یعنی صورِ علمیہ وجودِ مطلق کا سریان ہے، بالفاظ دیگر حق تعالیٰ کا بحالہٖ و باوصافہ بحد ذاتہ جیسے کے ویسے رہ کر صفتِ نور کے ذریعہ معلومات کی صورت سے خود ظاہر ہونا ہے۔

اب ذرا غور کرو: جس طرح عدم محض کا وجود نہیں اسی طرح وجود محض کا ظہور نہیں کیونکہ ظہور کے لیے صورت یا تعین ضروری ہے، اب صورت میں وجود کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر ظاہر نہیں ہو سکتے۔ جن اعتبارات کا ظہور ہوتا ہے وہ وہی ہیں جن کی صورت مقتضی ہوتی ہے۔ وجودِ مطلق اپنا ظہور صورتوں کی قابلیت ذاتی کے مطابق کرتا ہے[1]۔ دیکھو جامیؒ نے شیشوں کی مثال لے کر اس نکتہ کو کتنا واضح کر دیا ہے ؎

---

[1] قابلیت ذاتی کے مطابق ظہور سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ حق تعالیٰ ایسا کرنے پر مجبور ہیں مثلاً گمان نہ کرنا چاہیے کہ صُور قدرت الٰہی سے باہر نہیں ہو سکتا، حاشا وکلا، وہ امتناع امر دیگر ہے اور یہ جواز امر دیگر یعنی امتناع باعتبار حکمت اور انتظام عالم ہے اور جواز باعتبار نفس قدرت الٰہی (کما اشار الیہ شیخ اکبر ابن عربی فی فصوص الحکم)

اعیان ہمہ شیشہ ہائے گوناگوں بود　　　کافتادہ برآں پرتوے خورشید وجود

ہر شیشہ کہ بود سرخ یا زرد و کبود　　　خورشید درآں ہم بہماں رنگ نمود

تم دو ایک اور مثالوں سے اس سرِ خلق کو سمجھنے کی کوشش کرو۔ دیکھو نقطہ کا ظہور محال ہے تاوقتیکہ وہ خط یا سطح یا دائرہ (وغیرہ) کی صورت اختیار نہ کرے۔ اب خط میں نقطے کے ان اعتبارات کا ظہور نہیں ہوسکتا جو سطح میں ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح سطح میں نقطہ کے وہ اعتبارات ظاہر نہیں ہوسکتے جو خط میں ہوتے ہیں بعض اعتبارات کا چھوٹ جانا ضروری ہے۔ نقطہ اگر حروف ابجد میں اپنا ظہور چاہے تو اُس کو حروف کی مختلف شکلیں اختیار کرنا ہوگا۔ ہر حرف نقطہ کی ایک صورت ہے جس سے دوسرے حروف کے تعینات چھوٹ جاتے ہیں۔ اگر نقطہ اپنے بعض اعتبارات کو ترک نہ کرے تو وہ کسی حرف کی صورت میں ظاہر نہیں ہوسکتا۔ جب وہ "ا" کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے تو ب اور دوسرے تمام حروف کے اعتبارات چھوڑتا ہے اور اسی طرح جب ب کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے تو ا اور دوسرے حروف کے اعتبارات اس سے چھوٹ جاتے ہیں اگر کسی حرف کے اعتبار کو نہ چھوڑے تو پھر نقطہ ظاہر ہی نہ ہوسکیگا، کیونکہ تعین اور امتیاز کی شان ہی یہ ہے کہ اس میں کچھ ہے اور کچھ نہیں، اگر سب کچھ ہے تو تعین اور امتیاز نہیں بلکہ لاتعین ہے اور کچھ نہیں تو عدم محض ہے۔ اسی لیے حروف ابجد نقطہ کو مخاطب کرکے کہہ سکتے ہیں:

ظہورِ تو بمن است و وجودِ من از تو!　　　فلست تظہر لولائی لم اکن لولاک

اب تمہیں یہ بات واضح طور پر سمجھ میں آگئی ہوگی کہ تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صور علمیہ حق) سے ہے۔ بہر دو لازم و ملزوم ہیں "حق ظاہر بصورت حقیقی اشیاء، اشیاء موجود بوجود حقیقی حق"۔ "توجودنا به و ظهوره بنا"

اب پھر وجوداتِ اشیاء پر غور کرو۔ سریانِ وجودِ حق ہی سے ان کا ظہور ہے۔ "یہ مظاہر"
ہیں، ان میں حق تعالیٰ ظاہر ہیں۔ اس سریانِ وجود کی وجہ سے جو اضافات، افعال و احوال
مظاہر میں ظاہر ہیں ان سب کی نسبت درحقیقت حق ہی کی طرف ہوگی، وہ مضاف بحق
ہونگے لیکن باعتبار ظاہر و مظاہر دو جہتیں پیدا ہوتی ہیں: جہتِ ہستی و جہتِ نیستی جو شرور
وقبائح ونقصانات مظاہر میں واقع ہوتے ہیں وہ انہی کی قابلیات ولوازم ذاتیہ کی وجہ سے
ہیں جو فی حد ذاتہ عدمیت رکھتے ہیں۔ یہی جہتِ نیستی ہے۔ ماہیاتِ اشیاء عدم اضافی ہیں[1]۔
اور عدم شر محض ہے[2]، صفات عدمیہ بھی جملہ شر ہیں۔ ظہور ماہیات ہی کی قابلیات[3] کے مطابق ہوگا
یعنی وجود کے اعتبارات ان ہی قابلیات کے مطابق ظاہر ہونگے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اکثر
اعتبارات وجودیہ کا ظہور نہ ہو سکیگا: ان ہی وجودی اعتبارات کی عدمیت (عدم ظہور) شر
ہے چونکہ وجود خیر محض ہے تو جو امر باعتبار وجودی ہے وہ بھی خیر محض ہوگا۔ اب اشیاء میں جو شر متوہم
ہو رہا ہے وہ اعتبارات وجودی کی عدمیت کی وجہ سے ہو رہا ہے (جہتِ نیستی) ورنہ اعتبارات
وجودی من حیث الوجود خیر ہیں (جہتِ ہستی)۔ اس تمام فلسفہ کو جامی صاحبؒ نے اپنی اس رباعی
میں ادا کر دیا ہے:-

ہر جا کہ وجود کردہ سیریست اے دل — میدان یقیں کہ محض خیریست اے دل
ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود — پس شر ہمہ مقتضائے غیریست اے دل

یعنی الوجود خیر والعدم شر فیحول کل شیء حتماً الی اصلہ یہ لازم آتا ہے کہ الحسنات
کلھا من الوجود والسیئات کلھا من العدم والفقود، اسی کی طرف اشارہ اس حدیث

---

[1] یعنی معدوم فی الخارج و ثابت فی العلم۔ [2] وجود نہ ہو تو توابعات وجود یعنی صفات افعال آثار بھی نہیں اور ان کا نہ ہونا ہی شر ہے۔ [3] لوازم ذاتیہ متعین فی العلم۔

میں الخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک (مسلم وغیرہ من حدیث علیؓ) آیۂ کریمہ مَا اَصَابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰہِ وَمَا اَصَابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِکَ (۵ ع ۷) بھی اپنے معنی کے کے لحاظ سے واضح ہوگئی، "نفسک" سے مراد قابلیات اعیان ہے۔ اسی کی توضیح میں جامیؒ نے فرمایا ہے ؎

ہر نعت کہ از قبیل خیر است و کمال ۔۔۔ باشد ز نعوت پاک متعال
ہر وصف کہ در حساب شر است و وبال ۔۔۔ دارد بہ قصور قابلیات مآل

اور واللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (۲۳ ع ۷) کے معنی بھی روشن ہو جاتے ہیں کیونکہ فعل لازمۂ وجود[1] ہے اور وہی وجود مسمّٰی باسم اللہ ہے۔ چونکہ تخلیق کے معنی ظہور یعنی تجلی خارجی کے ہیں اور ظہور لازمہ ہے نور کا، جو خود ظاہر ہوتا ہے اور دوسروں کو ظاہر کرتا ہے (ظاھر لنفسہ و مظھر لغیرہ) اور نور صفت ہے اللہ کی لہذا نور عین وجود ہے اللّٰہُ نورُ السّمٰوٰتِ والارض (۱۸ ع) تمام صورِ علمیہ کو ان کے لوازم ذاتیہ یا احکام و آثار کے ساتھ مرتبۂ غیب علمی سے مرتبۂ شہادت عینی میں ظاہر کرنا خاصۂ وجود ہے جو اللہ کے اسم سے موسوم ہے لہذا ارشاد ہوا قُلْ کُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللّٰہ (۵ ع ۸) اسی سے اس عقیدہ کا راز معلوم ہوتا ہے کہ کل خیر و شر من اللہ تعالٰی

شر کی توجیہ میں مِل کے مسلک کا اتباع کرنے والے جن مشکلات کا ذکر کرتے ہیں اب ان کو پیش نظر رکھ کر صوفیہ کے حل کا ایک مرتبہ پھر تعین کر لو: مِل کا خیال ہے کہ خدا کو خیر مطلق (قدوس) و قادر مطلق مان کر شر کی توجیہ محال ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ صوفیہ خدا کو خیرِ مطلق قرار دیتے ہیں کیونکہ وہ وجود ہے اور اس لیے خیر محض، اور جب وجود کامل ہو تو صفات بھی کامل ہونگی لہذا قدرت و ارادہ و علم وغیرہ جملہ صفات کے لحاظ سے خدا کامل ہوگا،

---

[1] جیسا کہ اوپر واضح کیا گیا۔

وہ قادرِ مطلق ہوگا، علیم مطلق ہوگا نیز مرید مطلق بھی۔ جب خُدا ہمہ خیر اور ہمہ تواں ہو تو پھر وہ شر کا خالق کیسے مانا جا سکتا ہے، خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے سمجھ میں آسکتا ہے؟ اوپر دیکھ چکے ہو کہ خیر و شر دونوں کا خالق حق تعالیٰ ہے: "واللہ خلق الجاز و جزورہ[۱]" بات یہ ہے کہ صوفیہ کے نزدیک تخلیق عدم مطلق سے کسی چیز کا پیدا کرنا نہیں۔ تخلیق ماہیات یا ذوات اشیاء کا خارج میں نور کے ذریعہ انکشاف ہے، اب ماہیات معلومات حق ہونے کی وجہ سے ازلی اور غیر مجعول ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں تو لازم آئیگا کہ حق تعالیٰ کا علم بھی ازلی نہیں جب علم ازلی نہیں جو صفت ہے تو ذات بھی ازلی نہ ہوگی، لیکن حق تعالیٰ کی ذات تو قدیم اور ازلی ہے، لہذا معلومات یا ماہیات بھی ازلی ہونگے۔ تم ماہیات کو ان کے لوازم ذاتیہ یا قابلیات سے منفک نہیں کر سکتے۔ لہذا یہ بھی ازلی اور غیر مجعول ہونگے۔ اب یہ ماہیات اپنے لوازم ذاتیہ اور احکام و آثار کے ساتھ خود بخود ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ ذاتِ حق ہی ان کے ظاہر کرنے کی علت ہے، اسی لیے ظہور کی نسبت ذاتِ مطلق ہی کی جانب راجع ہوتی ہے۔ والی اللہ ترجع الامور (۹۶۲)

تم سرِ تخلیق سے بھی واقف ہو چکے ہو تخلیق ظہور ہے، تجلّی ہے تمثّل ہے، اس کے لیے صورت یا تعین ضروری ہے۔ اب صور یا تعینات میں وجود مطلق (حق تعالیٰ) کے بعض اعتبارات ہی ظاہر ہو سکتے ہیں اور اکثر چھوٹ جاتے ہیں۔ جن اعتبارات کا ظہور ہو رہا ہے وہ صور کی قابلیات کے مطابق ہو رہا ہے۔ جو اعتبارات وجودی چھوٹ رہے ہیں ان ہی سے شر سمجھ میں آرہا ہے۔ شر نام ہے عدم کا ع ہر شر ز عدم بود و عدم غیر وجود! شر عدم کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے ذاتِ حق وجود محض و ہستی مطلق ہے، لہذا شر کی نسبت ذاتِ حق کی جانب نہیں کی جا سکتی والشر لیس یعود الیک۔ شر مضاف بحق نہیں!

---

[۱] اللہ ہی پیدا کرنے والا بکری اور اونٹ اور اُن کے ذبح کرنے والے کا۔

اگر تم تخلیق کے معنی یہ سمجھو کہ عدم محض سے کسی شئ کو پیدا کیا جاتا ہے، جیسا کہ مِل اور دوسرے حکماء کا خیال ہے، تو پھر خدا کو خالقِ شر نہیں مانا جاسکتا مگر تخلیق کے یہ معنی خلافِ عقل ہیں اور خلافِ حق۔ عدم مطلق سے کوئی چیز پیدا نہیں کی جاسکتی۔ عدم محض پایا ہی نہیں جاتا، الحدم لایوجد، تخلیق کے معنی سمجھ جانے کے بعد تم اب منطقی توافق کے ساتھ کہہ سکتے ہو کہ حق تعالیٰ خیر محض بھی ہیں اور قادر مطلق بھی۔ ذات کامل ہو تو صفات بھی ساری کامل ہونگی، ذات کو کامل مان کر قدرت کو محدود یا ناقص نہیں مانا جاسکتا۔ شر کا مرجع ہماری ذات ہے جو عدم اضافی ہے، عدم اضافی کو شر لازم ہے کیونکہ تعین امتیاز پر دلالت کرتا ہے، یہاں کوئی نہ کوئی اعتبار وجود چھوٹتا ہے جو عدم ہے اور یہی شر ہے، ﷲ درہ من قال۔

شپرہ با حضرت خورشید گفت	چشم مرا کور چرا می کنی
گفت ترا طاقت دیدار نیست	کور خودی شکوہ زما می کنی (آزاد بلگرامی)

اب تم صوفیہ کرام کی اس توجیہ پر خوب غور کرو، تمھیں شر کا بہترین حل ہاتھ آئیگا۔

من یدری ما قلتُ لم تخزل بصیرتہ

ولیس یدریہ الا من لہ بصرُ

باب ۶

جبر و قدر

مرید: اے شریکِ مستیٔ خاصانِ بدر میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر

پیر: "بال بازاں راسوئے سلطان برد بال زاغاں را بہ گورستاں برد" (بالِ جبریل)

میں نہیں سمجھا حدیثِ جبر و قدر! آغازِ فکرِ انسانی سے یہی آواز بار بار مضطربانہ انداز سے بلند ہوتی رہی ہے لیکن انسان نے اس مسئلہ کو محض نظری کہہ کر اس پر غور و فکر کرنا کبھی ترک نہیں کیا، کیوں؟ آخر اس مسئلہ میں جاذبیت کیا ہے؟ اس کے ذکر کے ساتھ ہی عامی سے عامی شخص تک کے کان کیوں کھڑے ہو جاتے ہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ مسئلہ محض نظری نہیں' ہمارا سارا نظامِ دینیات، سیاسیات، تعلیمات، معاشیات اور جرمیات اسی مسئلہ کے فہم و افہام پر مبنی نظر آتا ہے۔

اگر ہم مجبور ہیں تو دینیات ہمیں سمجھائے کہ دوزخ ہمارا ٹھکانہ کیوں ہو؟ جرمیات ہمیں بتائے کہ چور کو سزا دینے کے کیا معنی؟ اور تعلیمات تزکیۂ اخلاق و تصفیۂ قلب پر اتنی مُصر کیوں ہے؟ اگر ہم آزاد ہیں تو پھر بقولِ اسپنوزا کیوں ہمیں اپنی زبان تک پر بھی اختیار نظر نہیں آتا؟ جذبات کا شر و شور مرد افگن کیوں ہوتا ہے اور عقل شہوات کی غلام کیوں رہی ہے؟ آتشِ انتقام سے مشتعل ہو کر بچہ بھی تو یہی سمجھتا ہے کہ وہ اپنے دشمن پر آزادانہ حملہ کر رہا ہے، مدہوش شرابی کو یقین ہوتا ہے کہ جو کچھ اس کی زبان سے نکل رہا ہے اس میں اس کے اختیار اور مرضی کو پورا دخل ہے، گو بعد میں پچھتاتا ہے کہ یہ بکواس اس کی زبان سے نہ نکلی ہوتی۔ "انسان

اپنے کو آزاد و مختار اس لیے سمجھتا ہے کہ اس کو اپنے افعال کا تو شعور رہتا ہے لیکن وہ ان اسباب و علل سے جاہل ہے جو ان افعال کا تعین کرتی ہے" (اسپینوزا)

ہماری رائے میں اس قدیم مسئلہ کے حل میں عقل نظری ناکامیاب رہی ہے! یہ مسئلہ اب بھی لاینحل ہے، یہ مسئلہ نہیں گتھی ہے! عقل نے اس عجز ہی کو دیکھ کر پیغمبر اسلام (فداہ ابی وامی) نے فرمایا کہ "اذا ذکر القدر فامسکوا" (جب تقدیر کا ذکر کیا جائے تو تم خاموش ہو جاؤ) یہ حکم ہوا عوام کو، عالم اور خبیر سے فرمایا گیا "لا تکلموا فی القدر فانہ سر اللہ فلا تفشوا اللہ سرہ" (تقدیر میں گفتگو نہ کیا کرو کیونکہ وہ خدا کا ایک راز ہے پھر اللہ کے راز کا افشا نہ کرو) اس دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام نے ان لوگوں پر اس اہم مسئلہ کو فاش کر دیا ہے جو اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں، جن کی شان میں فرمایا گیا ہے "لمن کان لہ قلب او القی السمع وھو شھید" اسلام کے سب سے بڑے صوفی فلسفی شیخ اکبر محیی الدین ابن عربیؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ فسر القدر من اجل العلوم وما یفھمہ اللہ تعالیٰ الا لمن اختصہ اللہ بالمعرفۃ التامۃ" (سر قدر بزرگ ترین علوم سے ہے اور اس سے حق تعالےٰ سوائے اس کے کسی کو آگاہ نہیں کرتے جس کو انہوں نے معرفت تامہ کے ساتھ مختص کر لیا ہے)

پہلے جبر کے پہلو پر نظر کیجیے جس کسی کا خدا پر یقین ہے وہ خدا کو خالق افعال ماننے بغیر رہ نہیں سکتا جس طرح خدا ہمارے جسموں اور روحوں کا خالق ہے وہ ہمارے افعال کا بھی خالق ہے یہ عقیدہ قرآن میں بصراحت النص پایا جاتا ہے، توجیہ تاویل کا امکان تک نہیں۔ ان شواہد پر غور کیجیے :-

---

[1] طبرانی عن ابن مسعود کذا فی الجامع الصغیر للسیوطی ۱۲ [2] ابونعیم فی الحلیہ کذا فی کنز العمال ۱۲

[3] جس کے پاس دل ہے اور کان لگایا اس حال میں کہ وہ خود حاضر ہو۔

[4] فصوص الحکم، شاہ مبارک علی ایڈیشن

اناکُلَّ شیءٍ خلقنٰہُ بقدرٍ (۵۴: ۴۹) ہم نے ہر چیز بنائی ہے پہلے ٹھہرا کر
وکُلُّ شیءٍ فعلوہُ فی الزُّبُر (: ۵۲) اور جو چیز انہوں نے کی، لکھی ہے ورقوں میں"

"شیٔ" میں "افعال" بھی داخل ہیں اور چونکہ حق تعالیٰ "خالق کل شیٔ" ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری طور پر لازم آتا ہے کہ وہ "افعال" کے بھی خالق ہیں۔ اگر افعال مخلوق نہ ہوتے (باوجود اس امر کے کہ ان پر "شیٔ" کا اطلاق ہوتا ہے، تو پھر حق تعالیٰ بعض اشیاء کے خالق ہوتے اور بعض کے نہ ہوتے اور ان کا یہ قول کہ وہ ہر شے کے خالق ہیں کذب محض ہوتا تعالی اللّٰہ عن ذلك علوًا کبیرًا۔

اس حجتِ قیاسی کی بھی ہمیں کوئی ضرورت نظر نہیں آتی، قرآن میں یہ صاف طور پر کہا گیا ہے کہ

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (سورہ والصافات آیت ۹۶) اور اللہ نے پیدا کیا تمہیں اور جو تم کرتے ہو۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے افعال کے خالق ہیں۔ یہ تھا ایجابی طرز بیان، ذرا سلبی طریق گفتگو پر بھی غور کر لیجیے۔

یہاں حق تعالیٰ اس امر سے انکار کر رہے ہیں کہ اس کے سوا کوئی خالق اور بھی ہے:

"اَمْ جَعَلُوا للّٰہِ شرکاءَ خلقوا	کیا ٹھہرائے ہیں انہوں نے اللہ کے لیے شریک کہ انہوں نے کچھ
کخلقہٖ فتشابہ الخلق علیھم	پیدا کیا جیسے پیدا کیا اللہ نے، پھر مشتبہ ہوگئی پیدائش ان کی
قل اللّٰہُ خالِقُ کُلِّ شیءٍ وھو	نظر میں، کہہ اللہ ہے پیدا کرنے والا ہر چیز کا اور وہی ہے اکیلا
الواحد القہّار" (سورۃ الرعد آیت ۱۶)	زبردست

اب فرض کیجیے کہ خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے اور انسان اپنے افعال پیدا کرتا ہے۔ یہ تو یقینی بات ہے کہ افعال افراد انسانیہ سے بہت زیادہ ہوتے ہیں کیونکہ ہر شخص ان گنت افعال

کو پیدا کرتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ لازمی طور پر نکلتا ہے کہ انسان کی پیدا کردہ چیزیں جو خود خدا کی مخلوق ہیں خدا کی پیدا کردہ چیزوں سے زیادہ ہونگی جو انسان کا خالق ہے۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ انسان قدرتِ تخلیق میں خدا سے بھی زیادہ کامل ہے اور اس کی مخلوق خدا کی مخلوق سے شمار میں کہیں زیادہ ہے۔ یہ عقیدہ تو صریحاً احمقانہ ہے، مخلوق خالق سے زیادہ قوی کیسے ہو سکتا ہے۔ لہذا نتیجہ کے طور پر یہی ماننا پڑیگا کہ حق تعالیٰ نہ صرف انسان کے خالق ہیں بلکہ اس کے افعال کے بھی۔ واللہ خلقکم وما تعملون۔ صرف حق تعالیٰ ہی خالق ہیں، فاعل ہیں، متصرف ہیں۔ لا فاعل فی الوجود الا اللہ۔ ساری کائنات ان کی مخلوق، انسان اور اس کے افعال سب کائنات میں شامل ہیں، لہذا یہ سب ان کے مخلوق ہیں۔

جاوید نامہ میں اقبال اسی توحید فی الآثار و توحید فی الافعال کو بیان کر رہے ہیں

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟ — حورے اندر سنگ خاک از کجا است؟

طاقتِ فکرِ حکیماں از کجا است؟ — قوتِ ذکرِ کلیماں از کجا است؟

ایں دل و ایں واردات از کیست؟ — ایں فنون و معجزات از کیست؟

گرمیٔ گفتار داری؟ از تو نیست! — شعلۂ کردار داری؟ از تو نیست!

ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است — فطرت از پروردگارِ فطرت است!

اوپر جو کچھ بیان کیا گیا اُس کی تائید کلام نبوی سے بھی ہوتی ہے حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا "یا رسول اللہ ارایت ما نعمل فیہ علی امر قد فرغ منہ او امر نبتدأ؟ فقال علی امر قد فرغ منہ، فقال عمر افلا نتکل وندع العمل، فقال اعملوا فکل میسر لما خلق لہ" یعنی جس کام میں ہم لگے ہوئے ہیں اس کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ کیا یہ کام پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے یا ہمیں نے اس کو شروع

لہ رواہ الشیخان ۱۲

کیا ہے؟ فرمایا پہلے ہی سے ختم ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے کہا تو کیا پھر ہمیں توکل نہیں کرنا چاہیے اور ترک عمل نہ کرنا چاہیے" یعنی جب پہلے ہی سے ساری چیزیں مقرر و معین ہو چکی ہیں تو پھر ہماری کوشش و عمل سے کیا فائدہ؟ رسول اللہ نے فرمایا "کام کیے جاؤ، ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا ہے جس کے لیے وہ پیدا کیا گیا ہے"۔ عمرؓ نے کہا "الآن حاب العمل" اور اپنے کام پر لگ گئے۔ تقدیر کے بہانہ سے عمل ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ادائے فرض میں اب ایک لذت پیدا ہو جاتی ہے، کوشش کو تشویش و فکر سے نجات مل جاتی ہے۔ ہم جان لیتے ہیں کہ ہر شخص کے لیے وہ کام آسان کر دیا گیا جس کے لیے وہ پیدا ہوا ہے۔

ایک اور دفعہ رسول اللہ سے پوچھا گیا کہ ارایت رقی نسترقیہا و دواء نتداوی بہ ھل یرد من قدر اللہ تعالیٰ، فقال انہ من قدر اللہ[1] یعنی جو افسوں ہم کرتے ہیں اور جو دوائیں کہ استعمال میں لاتے ہیں کیا یہ حق تعالیٰ کی تقدیر کو پھیر سکتی ہیں؟ فرمایا کہ یہ بھی حق تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے" آپ کا یہ ارشاد تو اور بھی زیادہ صاف اور واضح ہے کہ لا یومن احد کم حتی یومن بالقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ[2] یعنی کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اس امر پر ایمان نہ لائے کہ خیر و شر کی تخلیق من اللہ ہے۔

تعلیم اسلام میں جبر کا یہ پہلو صاف ہے اور اس سے صرف یہی چیز سمجھ میں آتی ہے کہ ہر شئی کی تخلیق من اللہ ہے اور اقبال بھی یہ کہہ کر "ایں ہمہ فیض از بہار فطرت است، فطرت از پروردگار فطرت است" "ہمہ از دوست" کے نظریہ کے قائل اور حامی نظر آتے ہیں لیکن جبر کی یہ ساری تعلیم قدر یا اختیار یا آزادی ارادہ کے منافی نہیں، بظاہر ہماری یہ بات عجیب و غریب نظر آتی ہے، دو متضاد چیزوں میں تطبیق واقعی عجیب بات ہے لیکن قرآن کا یہی اعجاز ہے

---

[1] رواہ احمد و الترمذی و ابن ماجہ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲ [2] صحاح ۱۲

اور اقبال اس تضاد کو بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں۔

جو کچھ میں نے کہا ہے اُس کی تائید میں میرے یہاں دلائل موجود ہیں۔ پہلے مجھے آزادیِ ارادہ اور ذمہ داری کے نظریہ کی تشکیل کرنے دیجیے جو قرآن کریم میں پیش کیا گیا ہے۔ خلق من اللہ کے دعوے کے ساتھ ساتھ قرآن میں انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دیا گیا ہے۔ اس ظاہر انضاد کی وجہ سے آپ کو جو ضیق محسوس ہو رہا ہے اُس پر ذرا سا صبر کر لیجیے ممکن ہے اس مقالہ کے ختم پر آپ کو تسکین ہو جائے۔

انسان اپنے افعال کا ذمہ دار ہے۔ وہ اپنے افعال کا کاسب ہے، اسی لیے وہ جزا و سزا کا مستحق ہے، اسی لیے اوامر و نواہی کا نزول ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے حق تعالیٰ نے اس کے ساتھ وعدے کیے ہیں اور وعید بھی کی ہے۔ چنانچہ قرآن میں واضح طور پر بتلایا گیا ہے کہ

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا لَھَا مَا کَسَبَتْ وَ عَلَیْھَا مَا اکْتَسَبَتْ ۔ (البقرہ آیت ۲۸۶)

اللہ تکلیف نہیں دیتا کسی کو مگر جس قدر اس کی گنجایش ہے، جس نے جو کمایا اُس کو وہی ملتا ہے اور اُسی پر پڑتا ہے جو اُس نے کیا۔

یہاں افعال کی ذمہ داری کا بار انسان پر رکھا گیا ہے۔ وہ اپنے خیر کا کاسب ہے اور شر کو بھگتتا ہے۔ ظاہر ہے کہ فعل اخلاقی کا صحیح معنی میں اس وقت تک ارتکاب نہیں ہو سکتا جب تک کہ فاعل اپنے فعل کا ذمہ دار نہ ہو۔ اگر ایک شخص سو رہا ہے یا اُس کو دارُوئے بیہوشی دی گئی ہے، یا وہ پاگل ہے، یا طفل شیرخوار ہے تو وہ اخلاقیاتی معنی کے لحاظ سے فاعل قرار ہی نہیں دیا جا سکتا کیونکہ اس کا فعل اختیار اور عقلی ارادہ پر مبنی نہیں، اور جب قرآن میں یہ کہا جاتا ہے کہ

"اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ   اگر تم نے بھلائی کی تو اپنے لیے کی، اور بُرائی کی تو

وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا — اُس کا وبال بھی تم ہی پر ہے۔

تو انسان کو اس کے اختیار اور ارادہ کی بنا پر ذمہ دار قرار دیا جا رہا ہے۔ اسی مفہوم کو امام حسنؒ ظاہر فرما رہے ہیں "اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی لَا یطاع باکراہ ولا یعصی بغلبۃ ولم یھمل العباد من المملکۃ" (اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجبر و اکراہ نہیں ہو رہی ہے اور نہ اُس کی نافرمانی کسی قوت قاہرہ کی وجہ سے عمل میں آ رہی ہے اور اس نے اپنے بندوں کو اپنے ملک میں بیکار نہیں چھوڑ دیا ہے) لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ" قرآن کا دستور ہے فعل کے ارتکاب میں جبر ہو تو وہ اخلاقی فعل کیسے کہلایا جا سکتا ہے؟ سہل بن عبد اللہؓ کا ارشاد ہے کہ "ان اللہ لا یقوی الابرار بالجبر وانما قوّٰھم بالیقین" یعنی حق تعالیٰ نے نیکوں کو اطاعت کی قوت جبراً عطا نہیں کی ہے بلکہ انہیں یقین کے ذریعہ قوت دی ہے" اس خصوص میں اکابر صوفیہ میں سے کسی کا یہ قول بمنزلۂ قانون قرار دیا جا سکتا ہے :-

من لم یومن بالقدر فقد کفر ومن احال المعاصی علی اللہ فقد فجر — "جو قدر پر ایمان نہ لائے وہ کافر ہے، اور جو معاصی کو خدا کے حوالہ کرتا ہے وہ فاجر ہے"

حق تعالیٰ کی نافرمانی کے لیے آزادی ارادہ کی ضرورت ہے، ان کی نافرمانی ممکن ہے اور جب بھی معصیت کا ارتکاب ہوتا ہے نافرمانی وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ لہذا انسان کو انتخاب اور آزادی حاصل ہے جس کو وہ گناہوں کے ارتکاب کے وقت استعمال کرتا ہے۔

انسان کے اس اختیار کو، حریت کو، جبر سے آزادی کو اقبال بڑے جوش سے پیش کرتے ہیں ؎

بپائے خود مزن زنجیر تقدیر — نہ ایں گنبد گردوں لے ہے ہست
اگر باور نداری خیز و دریاب — کہ چوں پا واکنی جولانگہے ہست

جاوید نامہ میں ایک نئے انداز سے کہتے ہیں ؎

ارضیاں نقدِ خودی درباختند ۔۔۔ نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است ۔۔۔ تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو، نذرِ ہوا سازد ترا ۔۔۔ سنگ شو، بر شیشہ اندازد ترا
شبنمی؟ افتندگی تقدیرِ تست ۔۔۔ قلزمی؟ پایندگی تقدیرِ تست

اب ہمارے سامنے 'اثبات' (Thesis) اور نفی (Anti thesis)
دونوں صاف طور پر پیش کر دیے گئے ہیں: انسان اپنے افعال میں مجبور ہے، حق تعالیٰ انسان کے خالق ہیں اور اس کے افعال کے بھی خالق ہیں خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ "بیان" انسان اپنے اختیار و انتخاب میں آزاد ہے، اسی لیے اپنے افعال کا ذمہ دار ہے، اور اس لیے سزا و جزا کا مستحق ہے" من عمل صالحاً فلنفسه" نیز" اقرأیتم ما تحرثون" "نقیض بیان"

اس تضاد کو رفع کرنے کے لیے ہم آپ کو کچھ دیر کے واسطے تجریدِ فکری کی دعوت دیتے ہیں تفکر بقول ہیگل کے کمزور دماغ کے لیے اسی قدر مشکل ہے جس قدر کہ کمزور پشت کے لیے بارِ گراں کا اٹھانا۔ دونوں مجبور ہیں اور اس لیے معذور۔ نہ ایک سے فکر ہو سکتی اور نہ دوسرے سے بوجھ اٹھ سکتا ہے۔ یہاں ہمارا خطاب اہلِ فکر سے ہے۔ ان چند قضایا پر غور کیجیے: ہمارا یہ تو یقین ہے کہ حق تعالیٰ موجود ہیں اور عالمِ مطلق بھی ہیں۔ اب عالِم کے لیے 'علم' اور 'معلوم' کی ضرورت ہے۔ حق تعالیٰ کے ان تین اعتبارات میں ابتدا ہی سے صاف طور پر تمیز کی جا سکتی ہے۔ وہ اپنے ہی افکار و تصورات کے عالم ہیں، یہی ان کے علم کے 'معلوم' ہیں، 'معروض' ہیں۔ علم بغیر معلومات کے ویسے ہی محال ہے جیسے قدرت بغیر مقدورات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے۔ حق تعالیٰ چونکہ ازل سے

عالم ہیں اور علم بغیر معلومات کے ناممکن لہٰذا ان کے معلومات بھی ازلی ہیں۔ یعنی معلومات "غیر مجعول" یا غیر مخلوق ہیں۔ علم حق تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اس کا ان کی ذات سے انفکاک ناممکن ہے، ورنہ حق تعالیٰ کو جہل لازم آئیگا۔ تعالی اللہ عن ذٰلک۔ چونکہ حق تعالیٰ غیر مخلوق اور ازلی ہیں اُن کا علم بھی غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح چونکہ ان کا علم کامل ہے لہٰذا ان کے معلومات بھی کامل ہونگے۔

اب حق تعالیٰ کے معلومات کو فلاسفہ "ماہیاتِ اشیاء" کہتے ہیں اور صوفیہ "اعیانِ ثابتہ" (یا "صورِ علمیہ" یا "معلوماتِ حق" یا "حقائق الممکنات" یا "اُزلِ ممکن") یہ جیسا کہ کہا گیا، اولاً غیر مجعول ہیں اور ثانیاً کامل اور عدیم التغیر۔ ظاہر ہے کہ "ہر عین" کی اپنی خصوصیت ہوگی جس کو اس کی فطرت کہا جاسکتا ہے۔ اس کو دوسرے الفاظ میں "عین" کی "قابلیت" یا "اقتضاء" یا قرآنی اصطلاح میں "شاکلہ" کہا جاتا ہے (قُل کُلٌّ یَعمل علیٰ شاکلتہٖ)

یہ اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے کہ اعیان چونکہ غیر مجعول و غیر متغیر ہیں لہٰذا ان کے اقتضاءات یا قابلیات و شاکلات بھی غیر مخلوق اور عدیم التغیر ہیں ؎

قابلیت بہ جعل جاعل نیست   فعلِ فاعل خلاف قابل نیست

سرِ قدر کو سمجھنے کے لیے بس ان ہی چند قضایا کا سمجھ کر تسلیم کرلینا کافی ہے۔ اور ہماری رائے میں ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جس سے آپ کو اختلاف ہوسکتا ہو۔ ان سب کا خلاصہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات ازل سے ثابت ہے، وہ ازل سے عالم بھی ہیں یعنی صفتِ علم سے موصوف ہیں۔ چونکہ علم کے لیے معلوم کا ہونا ضروری ہے، لہٰذا معلوماتِ حق بھی ازلی ہیں اور غیر مجعول۔ معلومات ہی "ماہیاتِ اشیاء" یا ذواتِ ممکنات کہلاتے ہیں۔ جب معلومات ازلی ہیں تو اُن کی ساری قابلیات بھی ازلی ہونگی۔

اب تخلیق کا تعلق ارادہ سے ہے تخلیق ارادہ کا عمل ہے۔ حق تعالیٰ کا ارادہ ان کے علم کا
تابع ہوتا ہے۔ ان کا ہر فعل تحت حکمت ہوتا ہے اور اس کے لیے فعل کو علم کا تابع ہونا ضروری ہے۔
تخلیق نام ہے حق تعالیٰ کے معلومات یا اعیان کے خارج میں انکشاف کا۔ جو چیز خارج
میں منکشف ہو رہی ہے وہ بحیثیت تصور یا معلوم علم الٰہی میں ازل سے موجود ہے۔ ان
ہی معلومات یا تصورات یا اعیان کا جب خارج میں تحقق ہوتا ہے تو ان کا نام اشیاء
ہوتا ہے، اشیاء داخلاً معلوم ہیں، خارجاً مخلوق ہیں۔ اپنی انفرادیت اور تعین و تشخص کے
لحاظ سے غیر ذاتِ حق ہیں، ذاتِ حق تمام تعینات و تشخصات سے منزہ ہے۔ لیس کمثلہ
شیٔ وھو السمیع البصیر!

اب ان حقائق کی روشنی میں حدیث جبر و قدر پر نظر ڈالو تخلیق حق تعالیٰ کی طرف
سے ہو رہی ہے، لیکن اشیاء کے اقتضاءات یا قابلیات کے مطابق ہو رہی ہے۔ اشیاء کی قابلیات
بے جعل جاعل ہیں یعنی غیر مخلوق و ازلی ہیں، ان کو کسی نے مجعول نہیں کیا۔ یہ اپنی اقتضائے
ذاتی کے لحاظ سے مستقل و مختار ہیں، نہ کہ مجبور۔ یہی باریک بات جبری کی سمجھ میں نہیں آتی۔
وہ اپنے عین یا ذات کو بھی مجعول و مخلوق خیال کرتا ہے، اپنی خصوصیات و قابلیات کو بھی
آفریدہ سمجھتا ہے، حالانکہ یہ معلومِ الٰہی ہونے کی وجہ سے ازلی ہیں، اگر یہ ازلی نہ ہوں اور
بہ جعلِ جاعل مجعول ہوں تو ضروری ہوگا کہ قبل جعل سلب ہونگے، جو چیز سلب ہو وہ ہمیشہ
سلب ہوگی موجود نہیں ہو سکتی۔ ورنہ قلب حقیقت لازم آئیگا اور یہ محال و باطل ہے۔ اگر
جبری اس نکتہ کو سمجھ لے تو وہ پھر یہ نہ کہیگا کہ میری فطرت اس طرح کیوں بنائی گئی فطرت
جس کو ہم اصطلاحی الفاظ میں عین ثابتہ یا معلوم کہہ رہے ہیں، بنائی نہیں گئی، وہ مجعول
ہی نہیں، یہ اور اس کے تمام اقتضاءات و قابلیات بے جعلِ جاعل ہیں اور اس طرح وہ

اپنے اقتضائے ذاتی کے لحاظ سے مستقل ومختار ہے، لیکن ان قابلیات وخصوصیات کو حق تعالےٰ خارج میں ظاہر کر رہے ہیں، وجود بخشی ان کی جانب سے ہو رہی ہے تخلیق ہمیشہ اللہ ہی کا فعل ہے۔ "خلقکم وما تعملون"

اوپر جو کچھ کہا گیا اس کو ایک جملہ میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ یہی سرِّ قدر ہے:

"لا یمکن بعین ان یظھر فی الوجود ذاتاً صفۃً وفعلاً الّا بقدر خصوصیتہ واھلیتہ واستعدادہ الذاتی" (شیخ اکبر)

یہاں جبر وقدر دونوں میں تطبیق ہو رہی ہے۔ اعیانِ ثابتہ جو معلوماتِ حق ہیں (اور حق تعالیٰ ان کے عالم ہیں)، اپنی خصوصیات وقابلیات واستعدادات کے موافق ظاہر ہو رہے ہیں۔ یہ ہے اختیار اور آزادی کا پہلو، لیکن ان کا ظہور حق تعالیٰ سے ہو رہا ہے، یہ ہے جبر کا پہلو!

دیکھو "حرکت ایک ہے اور نسبت دو"

ایک نسبت حق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ تخلیق ہے۔ جملہ افعال کی تخلیق حق تعالیٰ کر رہے ہیں۔ فاعلِ حقیقی وہی ہیں۔ ذاتِ خلق میں نہ حرکت ہے نہ قوت لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّۃَ اِلَّا بِاللہ تخلیق افعال میں انسان مجبور ہے۔ "ہمہ از دوست"

دوسری نسبت خلق کی جانب ہے۔ یہ نسبتِ "کسب" ہے۔ یعنی افعال کی تخلیق "عینِ ثابتہ" یا ماہیت شئے کے بالکل مطابق ہو رہی ہے، بالفاظ دیگر جو کچھ عین میں ہے، فعلیتِ خالق وہی ظاہر ہو رہا ہے، یا یوں کہو ہر شئے کی فطرت کے مطابق ظہور ہو رہا ہے۔ جب تمام وقوعات میری اقتضا کے موافق ہو رہے ہیں اور کوئی شئے میری فطرت کے خلاف مجھ پر عائد نہیں کی جا رہی ہے تو پھر میں صحیح معنی میں آزاد ہوں۔ اسی لیے شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ "مَا یُحکم علینا اِلَّا بِنا بَلْ نحْنُ نحکم علینا بِنا" جو کچھ ہم پر حکم لگایا جا رہا ہے وہ ہماری ہی فطرت کے مطابق ہے،

بلکہ خود ہم اپنی ہی اقتضاء کے مطابق حکم لگا رہے ہیں۔ یہ ٹھیک قرآنِ کریم کے ارشاد کے مطابق ہے: "اٰتَاکُمْ مِن کُلِّ مَا سَأَلْتُمُوْهُ" یعنی "وہ سب کچھ تم کو دیا ہے جس کو تمہارے عین نے لسانِ استعداد سے مانگا، دوسری جگہ اور زیادہ صاف طور پر بیان کیا گیا ہے: "اِنَّا لَمُوَفُّوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ غَیْرَ مَنْقُوْصٍ"، "فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ" "ہم ان کا حصہ پوری طرح بغیر کسی نقصان کے دیتے ہیں۔ صاحبِ گلشنِ راز حق تعالیٰ کی زبانی کہلواتے ہیں ؎

ہرچہ از زین و شینِ شماست | بر سرِ مقتضائے عین شماست
ہرچہ عینِ شما تقاضا کرد | جودِ فیضِ من آں ہویدا کرد

ہر شخص کا عین گویا ایک کتاب ہے جس میں اس کی تمام خصوصیات و قابلیاتِ ذاتیہ درج ہیں۔ حق تعالیٰ کی تخلیق اس کے عین مطابق ہو رہی ہے۔ جامیٔ سامی نے اس کو بڑی خوبی سے ادا فرمایا ہے:-

"اے عینِ تو نسخۂ کتابِ اوّل | مشروع در آں صحیفۂ اسرارِ ازل
احکامِ قضا چو بود در وے بدرج | حق کرد باحکامِ کتابِ تو عمل

اسی مفہوم کو اور زیادہ اصطلاحی زبان میں ادا کرو تو بات اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے اور تمام مسئلہ کی تلخیص حاصل ہو جاتی ہے: اعیان یا ماہیات دراصل معلوماتِ حق ہیں اور حق تعالیٰ کا حکم اپنے معلومات کا تابع ہو گا، للّٰہ درہ من قال ؎

حق عالم و اعیانِ خلائق معلوم | معلوم بود حاکم و عالم محکوم
بر موجبِ حکم تو کند با تو عمل | گر تو مبتلی معذبی ورمرحوم (جامی)

اس طرح حکمِ قدر عینِ ثابتہ کی طرف ہی رجوع ہوتا ہے یعنی تخلیقِ حق تابعِ اقتضاآتِ عینِ ثابتہ ہے، اسی لیے کہا گیا ہے "القدر انت" "والحکم لك" اب اس راز کے معلوم ہو جانے کے

۱؎ پ ۱۳ ع ۹ ۲؎ پ ۱۲ ع ۱۷ ۳؎ پ ۸ ع ۵

بعد ہیں ایک سکون حاصل ہوجاتا ہے اور غیر کے تعلق سے ہم کٹ جاتے ہیں، خیر و شر کا مبدء اپنی ہی ذات کو قرار دیتے ہیں، "از ماست کہ بر ماست" کے معنی ہم پر کھل جاتے ہیں، نہ ظلم کی نسبت خدائے تعالیٰ کی طرف کرتے ہیں (کیونکہ "ظلم باشد ز فعل او مسلوب" إِنَّ اللّٰہَ لَیْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِیْدِ[1]) نہ ابنائے زمانہ ہی کو ملعون و مطعون قرار دیتے ہیں اور نہ ماحول ہی کو بدنام کرتے ہیں، بلکہ ذمہ داری اپنے کندھوں پر لیتے ہیں اور اپنے ہی نفس کو مخاطب کر کے کہتے ہیں" یداك اَوکَتَا وفوك نَفَخَ" (تیرے ہی دونوں ہاتھوں نے کمایا ہے اور تیرے ہی منہ نے پھونکا ہے" سچ ہے:-

وَمَآ اَصَابَکُمْ مِّنْ مُّصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ (پ ۲۵ ع ۵) — تم پر جو مصیبت بھی پڑے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی ہوئی ہے۔

'جبر و قدر' کی یہ تلفیق ہمیں علامہ اقبال ہیں بھی نظر آتی ہے لیکن طرز بیان مختلف ہے اور اصطلاحات جدا ہیں۔ مگر تضاد اس شدت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے اور توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا گیا ہے کہ تضاد بیانی تو نمایاں نظر آتی ہے لیکن تلفیق کا نشان غائب ہو جاتا ہے، ان کی فلسفیانہ کتاب (Reconstruction) میں ہمیں دو ایک عبارتیں ایسی واضح مل جاتی ہیں کہ اگر اقبال ان کی توضیح میں ذرا اور تفصیل سے کام لیتے تو بات کے سمجھنے میں زیادہ آسانی ہو جاتی۔ تاہم اقبال علم صحیح کے مطابق حل ضرور پیش کرتے ہیں، گو اجمالی طور پر۔ اسی اجمال کو یہاں کسی قدر کھولا جا رہا ہے۔

اپنی مذکورہ بالا کتاب میں "تقدیر" کی توضیح میں اقبال کہتے ہیں:-

As the Quran says:-

---

[1] بیشک اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر ظلم کرنے والے نہیں ہیں

"God created all things and assigned to each its destiny." The destiny of a thing, then is not an unrelenting fate working from without like a task-master, it is the inward reach of a thing, its realizable possibilities which lie within the depths of its nature, socially actualize themselves without any feeling of external compulsion"

یعنی "جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے "خلق کل شیء وقدرہ تقدیرًا" تقدیر کوئی قوت قاہرہ نہیں جو خارج سے شئ پر بجبر عمل کر رہی ہو۔ بلکہ وہ خود شئ کی باطنی رسائی ہے اس کے وہ قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں مضمر ہیں جو بغیر کسی خارجی جبر کے اپنے وقت پر ظاہر ہوتے ہیں"

اسی ایک عبارت پر غور کیا جائے تو ظاہر ہوگا کہ اقبال شئ کی قابلیات و اقتضاآت گویا ان کے الفاظ میں "قابل تحقق امکانات" ہی کو اس کا "اختیار" قرار دے رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ اقتضاآت غیر مجعول و غیر مخلوق ہیں اور چونکہ ان ہی اقتضاآت کا خارج میں (بہ فعلیت خالق) ظہور ہو رہا ہے لہذا ذاتِ شئ پر کوئی جبر واقع نہیں ہو رہا ہے۔ اور اس معنی میں "وہ آپ ہی تقدیر الٰہی" شیخ اکبر نے اس مفہوم کو اس طرح ادا کیا تھا کہ "ان الحق لا یعطیہ

ؔ اقبال، بالِ جبریل۔

الّا ما اعطاہ عینہ" حق تعالیٰ شئ کو وہی عطا فرماتے ہیں جو اُس کے عین (یعنی معلوم) کا تقاضا ہے، اقبال اسی چیز کو دوسرے رنگ میں پیش کر رہے ہیں :-

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟

انسان اس معنی میں مجبور نہیں کہ اُس کی "قابلیات" بھی تخلیقِ الٰہی قرار دیے جائیں انسان کی فطرت یا ماہیت بالفاظ دیگر اس کا "عین" (معلوم الٰہی ہونے کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے) غیر مخلوق ہے۔ اور اسی لیے اس کو اختیار اور آزادی حاصل ہے اپنے الفاظ میں شاید اقبال اسی مفہوم کو ادا کر رہے ہیں :-

تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی

حق تعالیٰ کی قدرت مطلقہ و حکمت بالغہ کا لحاظ کرتے جن کا اقبال دل و جان سے قائل ہے اس شعر کی توجیہ اس کے سوا کیا ہو سکتی ہے جو ہم نے پیش کی ہے؟

آزادی اور اختیار کے اس مفہوم کے ساتھ جبر کا وہ مفہوم بھی یاد رکھو جو اقبال نے "ہمہ از دوست" کے معنی میں لیا ہے اور تخلیق کی نسبت حق تعالیٰ کی جانب کی ہے تو تمہیں اس تضاد کی تطبیق سمجھ میں آنے لگتی ہے جس کو ہم نے دو جملوں میں ادا کیا ہے "الخلق من الحق والکسب من الخلق" یہی معنی ہیں اس مشہور قول کے جو امام جعفر الصادق کی طرف منسوب کیا جاتا ہے: "لا جبر و لا قدر بل الامر بین الامرین" یہاں نہ جبر ہے اور نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان میں ہے۔

بشنو سخن مشکل و سرّ مغلق ہر فعل و صفت کہ باشد باعیان ملحق

از یک جہت آں جملہ مضاف است بما　　　از وجہ دیگر جملہ مضاف است بحق (جامی)

اگر آپ نے سرِ قدر کو سمجھ لیا ہے تو آپ کی سمجھ میں یہ بھی آجائیگا کہ کیوں "کاملین" جبر کے معنی "تخلیق من اللہ" لے کر ایک قسم کی قوت و طمانیت محسوس کرتے ہیں اور کیوں جاہل جبر کو سلب آزادی سمجھ کر ضیق میں گرفتار ہو کر اباحت میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ قاضی محمود بحری کے انہی نفیس اشعار میں سے ایک شعر اقبال اپنے مکالمہ میں "پیر" کی زبانی کہلواتے ہیں۔

جبر باشد پرو بالِ کاملاں!　　　جبر ہم زنداں و بندِ جاہلاں!

بالِ بازاں را سوئے سلطاں برد!　　　بالِ زاغاں را بگورستاں برد!

باب

یافت و شہود

اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ لَذَّۃَ النَّظَرِ اِلٰی وَجْھِكَ وَالشَّوْقَ
اِلٰی لِقَائِكَ فِیْ غَیْرِ ضَرَّآءَ مُضِرَّۃٍ وَّلَا فِتْنَۃٍ مُّضِلَّۃٍ

قرب و معیت کی تعلیم کی توضیح اوپر کے صفحات میں مختلف پہلوؤں میں کسی قدر تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس تعلیم پر عمل یا مجاہدہ ضروری ہے، مجاہدہ ہی سے ہدایت کے راستے کھلتے ہیں وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا عمل و مجاہدہ ہی سے درجات کی بلندی نصیب ہوتی ہے وَلِکُلٍّ دَرَجٰتٌ مِّمَّا عَمِلُوْا اور مجاہدہ ہی سے اس "نعیم لا یبفد" اس "برد العیش فی الدنیا والآخرۃ" اور اس خنکیٔ چشم (قرۃ عین) کا حصول ممکن ہوتا ہے جس کے حصول کی تعلیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فرمائی ہے۔

مجاہدہ کی اہمیت کا اندازہ حضرت ابراہیم ادہم قدس سرہٗ کے اس جواب سے بخوبی ہو سکتا ہے جو آپ نے حضرت امام ابو یوسفؒ کو دیا تھا۔ حضرت امام نے فرمایا کہ درویشی کے لیے علوم کا سیکھنا ضروری ہے، حضرت ادہم نے کہا کہ ہاں، میں نے ایک حدیث سُنی ہے کہ حُبُّ الدُّنْیَا رَاْسُ کُلِّ خَطِیْئَۃٍ اس حدیث پر عمل کر لوں تو اور علوم سیکھوں!

اوپر کے صفحات میں ہم نے دیکھا کہ کتاب و سُنت کو معیارِ حق قرار دے کر بلا تاویل و توجیہ، بلا اشارت النص و اقتضاء النص، صراحت النص و دلالت النص یہ ثابت ہے کہ

حق تعالیٰ بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیل و تغیر، بلا تعدد و تکثر صفتِ نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں، اس لیے معلوم کے موافق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہوا اور اعتبارات الٰہیہ خلق سے ان کی قابلیات و اقتضاءات کے موافق وابستہ ہو گئے۔ "ھُوالاوّل وَ الاٰخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٍ عَلِیم"

اس علم عظیم کے حصول کے بعد تمہارا مجاہدہ صرف یہ ہوگا کہ جس طرح اس سرِ مکنون کی معلومیت تمہارے دیدۂ بصیرت پر منبسط ہو گئی ہے اسی طرح اس کی ملحوظیت بھی تمہاری نظر بصر میں منبسط ہو جائے، بالفاظ دیگر حق کی یافت و شہود قائم ہو جائے، تم ہر لحظہ ان کو "دیکھتے" (باعتبار ہوالظاہر) اور "پاتے رہو" (باعتبار ہوالباطن) تمہارا "ذہول" یا "غفلت عن الحق" رفع ہو کر دوام حضور و آگاہی کی دولت تمہیں نصیب ہو جائے، اور اس کی برکت سے ہوالباطن کے آثار نمودار ہو جائیں۔ اَللّٰھُمَّ اَتمِمْ عَلَیَّ نِعْمَتَکَ وَارزُقْنَا وصولکَ التام

جامی ساحی نے اس مقصود کو پیش نظر رکھ کر فرمایا تھا ؎

اے دل طلب کمال در مدرسہ چند | تکمیلِ اصول و حکمت و ہندسہ چند
ہر فکر کہ جز ذکرِ خدا وسوسہ است | شرمے ز خدا بدار ایں وسوسہ چند

اور عارف رومی نے فرمایا تھا ؎

کیست زو بہتر بگو اے ہیچ کس | تا بداں دل شاد باشی یک نفس
من نہ شادی خواہم و نے خسروی | انچہ می خواہم من از تو ہم توی!

اس مقصود اعلیٰ کے حصول کے ذرائع کیا ہیں، یہ سعادتِ کبریٰ کیا بطور "اجتبا" ہی عطا ہوتی ہے یا بطور "انابت" بھی حاصل کی جاسکتی ہے؟

یافت وشہود کے قیام کے لیے معرفت صحیح ضروری ہے، اوپر پڑھ چکے ہو کہ

(۱) ذواتِ خلق کی غیریت قرآن سے ثابت ہے۔ ذواتِ خلق خارجاً مخلوق، داخلاً معلوم، غیر ذاتِ حق ہیں لہذا ذات خلق کو ذات حق قرار دینا الحاد محض ہے خلق حق نہیں اور حق خلق نہیں "سبحان اللہ وما انا من المشرکین"

(۲) ذوات خلق وحق کی اس کلی غیریت و بدیہی ضدیت کے باوجود ذوات خلق سے ذاتِ حق کی معیت و قرب و اقربیت و احاطت، اولیت و آخریت، ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "عینیت") بھی کتاب و سنت سے قطعی الدلالت ہے، حق تعالیٰ ہماری ذات کے اعتبارات سے منزہ ہیں اور پھر ہماری ذات ہی کے اعتبارات سے ظاہر ہو رہے ہیں۔ اس 'تنزیہ' کے باوجود "تشبیہ" پر ایمان رکھنا 'ایمانِ کامل' ہے جس سے ہمیں حق تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہے۔ یہ قرب بذریعہ انا انفس میں حق تعالیٰ کی یافت یا حضور ہے اور بذریعہ صورت شئے آفاق میں حق تعالیٰ کا شہود ہے۔

اس علم قرب کو تم دوسرے الفاظ میں (یعنی صوفیہ کرام کی اصطلاحات میں) اس طرح ظاہر کر سکتے ہو:۔

(۱) نظر ھو الظاھر: یعنی حق تعالیٰ ہی بصور معلومات ظاہر ہیں انت الظاھر فلیس فوقک شیٔ، معلومات یا اعیان وجود مطلق حق و اسماء و صفات مطلقہ حق کے آئینے ہیں اور ان میں حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں، یعنی وجود حق ہی مرایائے اعیان میں متعین اور ان کے احکام و آثار سے متعدد و متکثر ہو رہا ہے۔ ھو الظاھر کی نظر میں ذات مطلق کے سوا کوئی شئے خارج میں مشہود نہیں کیونکہ وجود حق ہی ہر صورت شئے سے ظاہر ہے۔ اَلحَقُّ مَحسُوسٌ وَالخَلقُ مَعقُولٌ اسی صداقت کا اظہار ہے۔ مراقبۂ ھو الظاھر ہی کے نتیجہ کے طور پر کہا

گیا ہے۔ مَارَأَیْتُ شَیْئًا اِلَّا رَأَیْتُ اللّٰہَ قَبْلَہٗ۔ صوفیہ اس نظر والے کو ذوالعین کہتے ہیں ؎

روئے تو ظاہر است بعالم نہاں کجاست　　گر او نہاں بود جہان خود عیاں کجاست!

(۲) نظر ھوالباطن یعنی وجود مطلق حق آئینہ ہے اور اعیان کی نمائندگی کر رہا ہے لہذا نظر اعیان پر پڑتی ہے اور وجود باطن ہے یعنی من ورائے حجاب اعیان ظاہر و متجلی ہیں، یہ مرتبہ ایمان بالغیب کا ہے الخلق محسوس والحق معقول اسی صداقت کا اظہار ہے صوفیہ اس نظر والے کو ذوالعقل کہتے ہیں ؎

یار نیست مرا ورائے پردہ　　حُسن رخ او سزائے پردہ

عالم ہمہ پردۂ مُصوّر　　اشیا ہمہ نقشہائے پردہ

ایں پردہ مرا ز تو جُدا کرد!　　اینست خود اقتضائے پردہ

(۳) نظر کامل جو محقق کو حاصل ہے وہ مذکورۂ بالا دونوں نظروں کی جامع ہوتی ہے وہ حق کا خلق میں اور خلق کا حق میں مشاہدہ کرتی ہے ؎

گو بد کہ میان ما جُدائی　　ہرگز نکند غطائے پردہ

اس مردِ کامل کی نظر میں نمودِ کثرتِ خلق، وحدتِ حق کے شہود کی مانع نہیں اور شہودِ حق، نمودِ کثرتِ خلق کا مزاحم نہیں ہوتا بلکہ وہ کثرت کا وحدت میں اور وحدت کا کثرت میں مشاہدہ کرتا ہے، اس کو مرتبۂ جمع الجمع کہا جاتا ہے اور معیتِ حق با خلق اس مرتبہ میں متحقق ہوتی ہے۔ صوفیہ اس نظر والے کو ذوالعین و ذوالعقل کہتے ہیں :۔

از صفائے مے و لطافتِ جام　　در ہم آمیخت رنگ جام و مدام

ہمہ جام ست و نیست گوئی مے　　یا مدام ست نیست گوی جام

ایسے ہی مردِ کامل کا یہ قول ہے :

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار   دم بدم یہ کیفیتی یہ پارسائی بس مجھے

جامیؒ سامیؒ نے تینوں نظروں کا اس رباعی میں ذکر کر دیا ہے ؎

ذوالعینی اگر نور حقت مشہود است   ذوالعقلی اگر شہود حق مفقود است

ذوالعینی و ذوالعقلی شہود حق و خلق   بایک دگر از ہر دو ترا موجود است

اب یافت و شہود کے قیام کے لیے اسی نظر کامل کا مراقبہ ضروری ہے۔ اس کو مراقبۂ نظری کہا جاتا ہے۔ دیکھو اس مراقبۂ نظری کے دو درجے ہیں اور حضرت مخدوم ساویؒ نے ان کے علیحدہ علیحدہ نام دیے ہیں اور اختصار کے ساتھ ہر ایک کا مفہوم متعین کیا ہے۔[1]

(۱) **مُراقبۂ خلق**: اس مراقبۂ نظری کے لیے ہر شئ کی صورت (یعنی اس کے تعین و تقید و تحیز کو) دیکھے اور یقین کامل کے ساتھ یہ سمجھے کہ یہ تمام اشیاء معلومات حق یا اعیان ثابتہ کے اظلال ہیں جو آئینہ وجود حق میں منعکس اور کمالات الٰہیہ یعنی حیات و علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر و کلام وغیرہ سے متصف و متجلی ہو کر ظاہر ہوئے ہیں۔ با مختصر الفاظ میں یقین کرے کہ ہر شئ بوجود حق موجود ہے۔ اس مراقبہ کی مداومت سے حضرت مخدوم فرماتے ہیں کہ بہت جلد "اعیان ثابتہ" کا انکشاف ہو جاتا ہے جو تمام خلائق کی حقیقت ہیں اور عرش و کرسی، لوح و قلم، فرشتے، عالم ارواح و عالم مثال کا معائنہ ہونے لگتا ہے۔ اس ہی کو کشف کونی کہتے ہیں۔

(۲) **مُراقبۂ حق**: اس مراقبۂ نظری کے لیے" ہر زمان و ہر مکان میں جس شئ کا ادراک حواس ظاہر یا حواس باطن سے کرے بہ یقین کامل یہ جانے کہ اشیاء کا یہ وجود عین وجود حق ہے جو بمقتضائے اسماء جلال و جمال آئینۂ اعیان ثابتہ میں یعنی ان کی شکل و صورت میں ظاہر ہوا ہے" بالفاظ دیگر "حق تعالیٰ ہی بحالہ و باوصافہ و بحد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر

[1] دیکھو ان کی بے نظیر کتاب میزان التوحید۔ ص ۱۳۶ وغیرہ

بلاتبدیل و تغیر صفتِ نور کے ذریعہ صورتِ معلوم سے خود ظاہر ہوئے ہیں" یا بالفاظِ مختصر تمام حق ہی حق ہے جو ان صور و اشکال میں ظاہر ہے: انت الظاھر فلیس فوقك الشیٔ[1]

نیرنگیوں سے یار کے حیراں نہ ہو جیو ہر رنگ میں اسی کو نمودار دیکھنا!

آفاق میں حق تعالیٰ کی ہویت و انیت کا اس طرح مشاہدہ کرتے ہوئے انفس کی طرف پلٹے اپنی ہویت و انیت کی نفی کرے اور آنکھ بند کرکے اس طرح تصور کرے کہ جس کو میں میں جانتا تھا، میں نہیں حق ہی ہے جو اس صورت میں ظاہر ہوا ہے ع

میں نہیں ہوں حق موجود ہے!

اس مراقبہ کی مداومت و مواظبت سے اگر حق تعالیٰ چاہیں تو ایک خود فراموشی بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ اب ناظر و منظور ایک ہو جاتے ہیں، حجاب اُٹھ جاتا ہے، وصال حق حاصل ہو جاتا ہے اسی کو غلبہ ہو الباطن یا "فنا، الفنا" کہتے ہیں، یہی معنی ہیں " الفقرا ذا تم ہو اللہ" اس کے

خود ہمو شاہد ہمو مشہود غیر او نیست در جہاں موجود

یہ محویت ہے "استرداد امانت" ہے، اب "عبد" "اللہ" نہیں ہو جاتا، عبد اب رہتا ہی نہیں اللہ ہی اللہ رہتا ہے ؎

ماند آں اللہ باقی جملہ رفت
اللہ، لیس فی الوجود غیر اللہ

غرض ایک دقیقہ عارف تام المعرفت، جو مرشد کامل ہے، تمہیں اپنی زبان فیض ترجمان سے سکھلاتا ہے کہ "حق سبحانہ تعالیٰ بحالہ جیسے کے ویسے رہ کر صورِ معلومات سے ظاہر

---

[1] اس مراقبہ کی مداومت سے ہستی حق جو الطف ہے اور غایت لطافت کی وجہ سے اس پر پہلی نظر نہیں پڑتی ملحوظ ہو گی اور اسی کو کشف الٰہی کہتے ہیں۔ ایضاً (مجددم ساوی ؒ)

ہوئے ہیں؟ اور تم اس پر حق تعالیٰ کی توفیق سے پوری طرح یقین کرتے ہو اور اس کو اس کی ہدایت کے مطابق ہر وقت ملحوظ رکھنے کی کوشش کرتے ہو۔ اس کوشش میں ابتداءً تم کامیاب نہیں ہوتے، تمہارا زیادہ وقت ذہول اور غفلت میں گزرتا ہے اور کبھی کبھی یاد یا ملحوظیت بھی ہو جاتی ہے۔ یہ ابتدائی درجہ ہے، اس کو صوفیہ کرام "یاد کرد" کا نام دیتے ہیں۔

مگر تمہارا مجاہدہ جاری رہتا ہے اور تم ہمت و استقلال سے کام لے کر مراقبۂ نظری میں لگے رہتے ہو، عارف روم کے یہ نورانی الفاظ جو حق تعالیٰ کے ایک عدیم التغیر قانون کو ظاہر کر رہے ہیں، تمہاری ہمت میں ضعف پیدا نہیں ہونے دیتے:

اندریں رہ می تراش و می خراش	تا دم آخر دمے فارغ مباش
تا دم آخر دمے آخر بود	کہ عنایت با تو صاحب سر بود
دوست دارد دوست ایں آشفتگی	کوشش بیہودہ بہ از خفتگی
کار کن کن تو و کاہل مباش	اندک اندک خاک چہ را می تراش
چوں ز چاہے می کنی ہر روز خاک	عاقبت اندر رسی در آب پاک
چوں نشینی بر سر کوئے کسے	عاقبت بینی تو ہم روئے کسے

تمہارے خلوص و انابت کی برکت سے تمہاری غفلت رفتہ رفتہ رفع ہو جاتی ہے اور یاد غالب آتی جاتی ہے، ملحوظیت موکد ہوتی جاتی ہے اور جس طرح معلومیت دل پر منبسط ہو گئی تھی ملحوظیت بھی نظر پر منبسط ہوتی جاتی ہے اور جب یہ مراقبہ کمال درجہ کو پہنچ جاتا ہے تو پھر غفلت ایک لحظہ کے لیے بھی نہیں ہوتی اور ہر وقت تم یافت و شہود میں غرق رہتے ہو۔ اس مرتبہ کو صوفیہ "یادداشت" کہتے ہیں اور اسی مراقبہ کی برکت سے تم پر ان شاء اللہ تعالیٰ آثار "ہو الباطن" بھی مکشوف ہو جاتے ہیں جو "لی مع اللہ" سے مختص ہیں۔ اللھم ارزقنا ھذا

المقام بفضلك وکرمك وتصدق حبیبك محمد المصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام!

خوب سمجھ لو کہ ھوالظاھر کے معنی کا کشف تو قال شیخ کامل سے ہو سکتا ہے، دیدۂ ظاہر بصر پر منکشف ہو جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی اشیاء کی صورت میں ظاہر و متجلی ہیں لیکن دیدۂ باطن بصیرت پر انکشاف ھوالباطن مراقبۂ ہوالظاہر (مراقبہ نظری) پر منحصر ہے۔ ایک کا حصول گفتار سے ہوتا ہے تو دوسرے کا کردار سے، ایک کی تفسیر علم سے ہوتی ہے تو دوسرے کی تحصیل عمل سے، ایک کی دریافت سمع پر ہے تو دوسرے کی یافت نظر پر، ایک کا کشف چشم سر سے ہوتا ہے تو دوسرے کا شہود چشم دل سے، ایک کی تکرار قال سے کی جاتی ہے، دوسرے کی اقرار حال سے۔ جو شخص محض قال سے اس حال کا دعویٰ کرے وہ دعویٰ محال و باطل کر رہا ہے۔ لہذا جس خوش نصیب کو ھوالظاھر کا علم حاصل ہو گیا ہے اُس کو چاہیے کہ صرف اس علم پر اکتفا نہ کرے بلکہ ھوالباطن کی تحصیل میں لگ جائے کیونکہ بے عمل ہوالباطن کا حصول ناممکن ہے اور یہ عمل صرف اتنا ہے کہ اپنے انفس میں مُدرک حق تعالیٰ کو پالے (یافت) اور آفاق میں موجود حق تعالیٰ کو دیکھے (شہود) اس مراقبہ کی برکت سے ان شاء اللہ چشم بصر کی طرح چشم بصیرت بھی متجلی ہو جائیگی اور اب وہ ہر صورت میں حسن و جمال حقیقی ہی کا نظارہ کریگا اور ہر نظر میں لذت پائیگا! عمل کی اس اہمیت کا خیال رکھ کر جامی ؒ نے فرمایا تھا ؎

خواہی کہ شوی داخل ارباب نظر — از قال بحال بایدت کرد گذر
از گفتن توحید موحد نشوی — شیریں نشود دہاں بنام شکر

کسی اور جگہ زیادہ واضح طور پر کہا ہے ؎

توحید حق اے خلاصۂ مخترعات — باشد بہ سخن یافتن از ممتنعات

رو نفی وجود کن کہ در خود یابی   چیزے کہ نیابی ز نصوص و لمعات

ہمارے نزدیک قال کی اہمیت کچھ کم نہیں۔ قال صحیح ہی سے عرفان کا حصول ممکن ہے، قال صحیح ہی سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہم فقیر ہیں، ملک و حکومت، افعال، صفات و وجود اصالۃً ہمارے لیے نہیں۔ فقر کے اظہار سے ہمیں "امانت" کا امتیاز حاصل ہوتا ہے، فقر و امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "سُبحان اللّٰہ وما انا من المشرکین" کا جو بصیرت محمدیہ ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے، یعنی حق تعالیٰ کی چیزوں کو ہم اپنے لیے ثابت نہیں کرتے اور اس طرح شرک سے بچ جاتے ہیں اور اپنی چیزوں (ذاتیات، صفات عدمیہ و ناقصہ) کی نسبت حق تعالیٰ کی طرف نہیں کرتے کہ ان کی تنزیہہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے، حق تعالیٰ کی چیزوں کو حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کرتے ہیں اور توحید اصلی کے قائل ہوتے ہیں۔ فقر و امانت کے نتیجے کے طور پر ہم کو خلافت و ولایت حاصل ہوتی ہے، جب ہم امانات الٰہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "خلیفۃ اللّٰہ" کہلاتے ہیں اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتے ہیں تو "ولی اللّٰہ" قال ہی کے ذریعہ ہمیں عبداللہ کی حقیقی شان کا علم حاصل ہوتا ہے! کیا اس علم کی اہمیت کچھ کم ہے؟ اور پھر اسی علم کی وجہ سے ہم جس وقت چاہیں حق تعالیٰ کا انفس و آفاق میں مشاہدہ کر سکتے ہیں!

اب مجاہدہ و عمل ہے اور وہ کیا ہے؟ اسی علم کا استحضار اور اس کے سوا کچھ نہیں۔ یہ ریاضتِ شاقہ نہیں، چلہ کشی نہیں، حقوقِ نفس کا ترک کرنا نہیں، بیوی بچوں کا چھوڑنا نہیں! یاد رکھو اس استحضار اور ملحوظیت کے لیے شکر، دعا، توکل، تفویض، صبر، رضا نہایت ضروری ہیں۔ اگر مجاہدہ کی اساس ان پر رکھی جائے تو کوئی تعجب نہیں کہ حق تعالیٰ بطور اجتبا یافت و شہود کی نعمت سے سرفراز فرمائیں۔ طریقہ

یہ ہونا چاہیے کہ ہر روز تم

(۱) شکر کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ نے محض اپنے فضل و کرم سے میرے نفس کا جہل دور کیا اور ایمانِ کامل کی روشنی سے میرے قلب کو منور کیا۔ آپ ہی کے تبلانے سے مجھے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ ہی ہر شئ کے ظاہر و باطن، اوّل و آخر ہیں اور آپ ہی کی یافت و شہود مقصودِ زندگی ہے۔

(۲) دعا کرو: حق سبحانہ تعالیٰ آپ مجھے اپنے فضل و کرم سے، اپنے جود و احسان سے دوام حضور و آگاہی عطا کیجیے، ذہول و غفلت کو مرتفع کیجیے۔ آپ کا ارشاد ہے کہ ادعونی استجب لکم میں بذل و افتقار معروضہ کرتا ہوں کہ مجھے ہر وقت اپنی یافت و شہود میں رکھیے اور ہو الباطن کا انکشاف کر دیجیے!

(۳) توکل و تفویض: حق تعالیٰ میں نے اس مقصد کے حصول کے لیے آپ ہی کو اپنا وکیل کیا، اس کارِ بزرگ کو آپ ہی کے تفویض کیا آپ کافی ہیں کفیٰ باللہ وکیلاً۔

(۴) صبر: حق تعالیٰ اپنے مقصود کے حصول میں تاخیر کی وجہ سے مجھے جو الم محسوس ہوتا ہے، جو مضائقت قلبی ہوتی ہے اُس پر میں صبر کرتا ہوں، یہ جانتے ہوئے کہ آپ علیم ہیں اور میرے حال پر رحیم، آپ قادرِ مطلق بھی ہیں اور یہ تاخیر کسی مصلحت پر مبنی ہے جو بحیثیت مجموعی میرے لیے "خیر" ہے۔ اس صبر کی وجہ سے بفحوائے ان اللہ مع الصابرین آپ کی معیت نقد دم ہے و ہو المقصود!

(۵) رضا: حق تعالیٰ جس قدر ذہول مجھے رہتا ہے یہ مرتبۂ علم میں میری صورت کے ساتھ وابستہ ہے، اسی کے مطابق آپ کی تجلی ہو رہی ہے اس قضا پر میں رضا سے کام لیتا

ہوں۔ اِنِّیْ اَسْلَمْتُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ!

اِن اعتبارات کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ میں آپ کی یافت وشہود کے لیے مجاہدہ کرتا ہوں اور یقین کامل رکھتا ہوں کہ میں اپنے مقصود میں کامیاب ہوکر رہوں گا آپ کا وعدہ بھی یہی ہے: والذین جاھدوا فینا لنھدینھم سبلنا!

ہم نے دیکھا کہ معرفت کا ثمرہ رویت ہے، سرِ ہوالظاہر سے واقف ہوکر تم بفحوائے فاینما تولوا فثم وجہ اللہ (۱ ع ۱۴) ہر صورت میں حقیقت ہی کا نظارہ کرتے ہو، وجہ اللہ ہی ظاہر وجود ہے جو بصورت اشیاء متجلّی ہے اور ہر آن تمہاری نظر وجہ اللہ ہی پر رہتی ہے۔ ع۔ ہر کجا می نگرد دیدہ درو می نگرد۔

اب اس معرفت کا حاصل محبت ہے جب تک جہل تھا، رویت نہ تھی محبت بھی ممکن نہ تھی۔ جہل رفع ہوا، علم ہوا کہ "یار ہست حاضر" تو محبت کا پیدا ہونا ضروری ہے اور سچ پوچھو تو اہلِ ایمان کو محبت حق تعالیٰ کے سوا کس سے ہوسکتی ہے اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰہِ ان ہی کی تو شان ہے!

اس محبت کا ثمرہ لذت ہے۔ لہٰذا عارفِ حق کو وجہِ مطلق سے جس قدر زیادہ محبت ہوگی اسی قدر اس کو رویت وجہ حق میں لذت زیادہ حاصل ہوگی جس قدر معرفت خالص وبیشتر اسی قدر رویت صاف وتمام تر اور جس قدر محبت قوی اسی قدر لذت بھی کامل اسی لیے جو لذت رویت انبیاء کو حاصل ہوتی ہے وہ اولیاء کو نہیں، جو اولیاء کو ہوتی ہے وہ علماء کو نہیں غرض معرفت ورویت کی صفائی وقوت کے لحاظ سے رویت ولذت میں بھی فرق ہوگا۔ عارفین اگر رویت میں سب ایک سے بھی ہوں تو بھی ان کی لذت میں تفاوت ہوسکتا ہے۔ ایک معمولی مثال سے یہ بات سمجھ میں

اسکتی ہے۔ دو مرد ایک "مستِ حُسن" کو دیکھ رہے ہیں، دونوں کی بصارت اتنی ہی قوی ہے، لیکن ان میں سے ایک عاشق ہے اور دوسرا محض ناظر، ظاہر ہے کہ عاشق کو اس نظارہ سے جو لذت ملتی ہے اُس کا عشرِ عشیر بھی تو دوسرے کو نصیب نہیں ہو سکتا، اِسی لیے عرفانِ حق کے ساتھ عشق و محبتِ حق بھی ضروری ہے، جامیؒ نے اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے۔

بعشق کوش چو عارف شدی بسر جمال
کہ عارفاں ہمہ لب اند و عاشقاں لب لب

اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اس دُعا سے کہ

اِنّی اسئلك لذۃ النظر الی وجھك والشوق الیٰ لقائك

محبت ہی کو طلب کرنے کی تعلیم دے رہے ہیں کیونکہ عرفان کے بغیر رویت نہیں اور رویت و محبت کے بغیر لذت نہیں۔ ظاہر ہے کہ جس شی کی معرفت ہی نہ ہو انسان کو اس کی رویت کا بھی اشتیاق نہ ہوگا اور جس کو اشتیاق ہی نہ ہو اُس کی رویت سے لذّت بھی نہیں حاصل ہو گی۔ لہذا لذت کی حقیقت محبت ہے اور محبت رویت پر منحصر ہے اور رویت بغیر معرفت ناممکن۔ ظاہر ہے کہ عرفان و عشق، علم و محبت دونوں ضروری ہیں اور ان ہی کا ضروری نتیجہ لذت ہے۔

جب عرفانِ کامل کے ساتھ حق تعالیٰ کی محبت و عشق کا جاذبہ بھی عارف کے دل میں پیدا ہو جاتا ہے تو اب وہ اسی دنیا میں رہ کر جنت فردوس میں داخل ہو جاتا ہے، اسی عبدِ کامل کو خطاب ہوتا ہے: فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي (۳۰ ع ۱۴) اپنی عبدیت کے تحقق کے ساتھ ہی وہ جنتِ ذات میں داخل ہو جاتا ہے، ہر وقت چشمۂ قرب سے

شراب محبت میں سرشار رہتا ہے عَيْنًا يَّشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُوْنَ (۸۳:۲۸) اور اس کے حق

میں وہ دعا قبول ہو جاتی ہے جس میں معروضہ کیا گیا تھا۔

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ نَعِیْمًا لَّا یَنْفَدُ وَقُرَّةَ عَیْنٍ لَّا تَنْقَطِعُ

(رواہ الشامی)

اور دراصل یہی برد العیش فی الدنیا والآخرۃ ہے! اَللّٰھُمَّ ارزقنا ہذا المقام۔